Sp.
0

Ph. Sp. 320ⁿ

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

ANSTREICHG.

<36613897850014

<36613897850014

Bayer. Staatsbibliothek

Beiträge
zur
spekulativen Philosophie
von
Gott und dem Menschen
und von
dem Gott-Menschen.

Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie.

Von

Carl Friedrich Göschel.

Göschel
Spek. Philos.

Berlin, 1838.
Verlag von Duncker und Humblot.

22. D
151-G

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Jesus Christus ist uns gemacht zur **Weisheit von Gott**, und hiermit zur **Gerechtigkeit** und zur **Heiligung** und zur **Erlösung**, auf daß erfüllet werde, wie geschrieben stehet: „Wer sich rühmen will, der rühme sich deß, „daß er **mich wisse** und **kenne**, daß ich der „Herr bin, der **Barmherzigkeit**, **Recht** und „**Gerechtigkeit** übet auf Erden."

1. Kor. 1, 30. 31. — Jer. 9, 24.

Nach dem Rathschlusse der göttlichen Weisheit ist auch die Bestimmung des Menschen keine andere, als Weisheit. Der Mensch ist zur Weisheit und Erkenntniß geschaffen. Diese Lehre wiederholt sich in den Schriften Alten und Neuen Testamentes zu immer neuen Einblicken in ihren unerschöpflichen Reichthum nach den verschiedensten Seiten und Beziehungen.

Phil. 3, 7—16. — Jes. 53, 11.

Aber eben darum kann die Weisheit, wozu der Mensch bestimmt ist nach der Weisheit seines Schöpfers, nicht eine sich selbst überlassene weltliche Weltweisheit seyn, sie kann auch nicht in bloßer todter Erkenntniß bestehen, die unfruchtbar in sich selbst verkommen müßte, sondern sie ist vielmehr nach der Weisheit, die in Gott ist, die Weisheit aus Gott. Gott ist aber nicht allein ihr Ursprung, sondern auch ihr Gegenstand. Die Weisheit aus Gott ist daher die Erkenntniß Gottes. Darum ist auch diese Weisheit nach ihrem Ursprunge und Gegenstande Leben und Geist: daher kommt es, daß sie, als das Abbild der göttlichen Weisheit, nicht allein den Verstand erleuchtet, sondern auch den Willen recht und gerecht macht, und das Herz läutert und heiligt, beides zur Erlösung von dem Uebel, welches der Abfall von Gott in die Welt gebracht hat, und zur Ueberwindung des Todes, damit ich seinem Tode ähnlich werde, und kraft seiner Auferstehung entgegenkomme zur Auferstehung der Todten. Auch nach dem Propheten besteht die rechte Weisheit darin, daß der Mensch Gott weiß und erkennet, und zwar als den Herrn, welcher Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden zur

Erlösung, zur Rechtfertigung und zur Heiligung.

Dieses ist die überschwengliche Erkenntniß Gottes in Christo, zu erkennen ihn und die Kraft seiner Erlösung zur Auferstehung durch die Gemeinschaft seiner Leiden, welche auch und wesentlich zur Weisheit gehört. Der Weg zu dieser Weisheit ist daher kein anderer, als der Todesweg, nämlich daß ich Seinem Tode ähnlich werde, damit ich entgegenkomme zur Auferstehung der Todten, welche das letzte Ziel und der höchste Gipfel der Erlösung, folglich auch der Kern und der Preis aller Weisheit ist. O welch eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und der Erkenntniß, welche beide nicht allein in Gott und Gottes sind, sondern auch von Gott ausgehen, und dem Menschen mitgetheilt werden, die Weisheit zur Erlösung, die Erkenntniß zur Erleuchtung, und keins ohne das andere. Röm. 11, 33. — 1. Kor. 12, 8.

So lautet die Lehre der H. Schrift von der rechten Weisheit: einen guten Kommentar zu dieser Gliederung aller Weisheit nach ihren wesentlichen Elementen enthält das unvergleichliche Kirchenlied: Eins ist Noth! Aber wie verhält sich nun die Philosophie zu diesen Autoritäten der Schrift

und der Kirche? Oder ist es wirklich wahr, daß die Philosophie keine Autoritäten anerkennt, auch nicht die Autoritäten, die aus dem Geiste kommen? — Wenn die Philosophia eine andere Sophia sucht, als die, welche durch Gerechtigkeit und Heiligung zur Erlösung führt, so kann sie nicht die rechte Weisheit seyn: und ehe sie zu dem in jenem Kirchenliede enthaltenen Kommentare von Wort zu Wort Ja sagen lernt, ist sie noch nicht zu ihrem Ziele gekommen; denn sie kann selbst nur als ein Kommentar zu dem Schriftworte von der Weisheit gelten.

Auch die nachstehenden Blätter möchten als ein Kommentar dienen zu dem Bibelspruche, der ihnen vorgesetzt ist: denn sie handeln von diesen Dreien, nämlich von Gott, von dem Gott-Menschen und von dem Menschen: sie suchen die Erkenntniß, welche von Gott durch Christum den Menschen dargereicht wird; sie suchen, ob auch in großer Ferne, die Weisheit, welche in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sich äussert, und eben deswegen heiligend sich verinnert und das innerste Herz durchdringt, daß es rein werde.

Wenn diese Weisheit Gottes den Menschen sich offenbart, und als der Geist alle Kräfte des Geistes durchdringt, wenn sie wirklich an der Gerechtigkeit

den Leib der Heiligkeit, an der Heiligkeit die Seele der Gerechtigkeit empfängt, so findet sie auch ihre Mitte und die Einheit ihres Leibes und ihrer Seele in der Erlösung, welche beides wieder zusammenfaßt, und nicht allein negativ vom Bösen erlöset, sondern auch positiv die Freiheit bringt, die Abba singt, indem sie den Menschen successiv erst mit Gott, dann mit seinem ganzen Geschlechte, und zuletzt mit seinem Leibe und der gesammten Natur wieder vereinigt. Und wo anders könnte wieder die Erlösung ihre Einheit und Wahrheit finden, als in dem Erlöser selbst, welcher Gott und Mensch ist, um Gott und Mensch zu versöhnen, uns gemacht zur Weisheit, nämlich zur Erlösung?

Dieses ist der Inhalt der Weisheit zur Erlösung, in welchem Alles beschlossen liegt, wenn auch noch unentwickelt, zu successiver Entwicklung. So viel leuchtet aber sogleich ein, daß die Erlösung, in welcher die Weisheit sich vollendet, unter den Menschen selbst noch nicht vollendet ist. Wer fühlt es nicht, daß ihm weder Gott, noch die Menschheit, noch sein eigner Leib sammt der Natur ganz und unzertrennlich angehört?

Zwischen dem Anfange der Erlösung, in und aus welcher wir leben, und der Vollendung eben

dieser Erlösung, durch die wir zur Erkenntniß kommen, liegt noch ein Kleines, welches erst herankommen muß, ehe das Ende kommt, das der neue Anfang ist. Dieses Kleine bezeichnet unsere Sprache mit drei Buchstaben: es ist — der Tod.

Der Tod macht einen merklichen Aufenthalt in der Entwickelung jedes Menschenlebens und in der Erlösung des Menschengeschlechts selbst. Grund genug, daß sich auch der Gedanke, welcher zur Weisheit strebt, bei dem Tode ein wenig aufhalte und verweile, um den Tod selbst und die Erlösung von dem Tode näher kennen zu lernen. Der Tod selbst ist freilich so einsylbig als das Wort: der letzte Akt dauert nicht länger als sein Name; aber so klein das Wort vom Tode ist, so kurz die Todes-Stunde ist, die so schnell vorüberzieht und in einem Augenblicke vollbracht wird, so inhaltreich ist der Gedanke des Todes: denn er nimmt in einem kurzen Augenblicke Viel für lange Zeit, aber er giebt doch noch Mehr für alle Zeit. In beiden Beziehungen eröffnet der Gedanke des Todes einen großen Reichthum der Erkenntniß: zu einer rechten Weisheit und Erkenntniß ist daher die Erkenntniß des Todes nach seiner Macht und nach seiner Ohnmacht wesentlich und unerläßlich. Der Gedanke des Todes muß jeden Schritt des

Lebens begleiten. Der Gedanke des Todes wehet auch durch die folgenden Blätter, wie der Herbstwind durch die abgefallenen Laubblätter sauset, eben damit sie nicht todt liegen bleiben, sondern in Bewegung kommen. Und wenn der Tod durch die nachfolgenden Blätter schreitet, damit es sich in dem abgefallenen Laube rege und bewege, wie sollte doch das Vorwort von dem Tode schweigen, mit dem alles Leben gefärbt ist, an dem sich aber auch das Leben wieder versucht zu einem Kampfe auf Tod und Leben?

Es ist auch nicht zu verhalten, daß dem Verfasser in dieser letzten Zeit der Tod selbst bis in das innerste Haus, bis in die tiefste Seele eingedrungen ist, schärfer denn kein zweischneidig Schwerdt, Seele und Geist und Mark und Bein zu scheiden. Das Todes-Schwerdt scheidet Leib, Seele und Geist: es dringet in Mark und Bein: es löset, was zu unauflöslicher Ehe von Gott selbst verbunden ist, bis daß es durch und durch dringet bis zum innersten Gedanken, durch welchen aus dem Tode des Fleisches das Leben des Geistes hervorgehet zur vollkommenen Erneuerung. Seit dieser so bittern als heilsamen Lebens-Erfahrung, welche zunächst zum Tode betrübt, sind auch in der Seele des Verfassers noch

mehr, als sonst, alle Gedanken des Lebens in den Tod getaucht, den der Geist nicht überwinden kann, wenn er ihn scheu und furchtsam flieht. Wie sollte doch das Vorwort, in welchem jeder Verfasser seinen werthen Lesern persönlich näher zu treten pflegt, als im Buche selbst, dem Gedanken des Todes ausweichen, der die Seele unablässig beschäftigt, des Todes, in dem der Geist lebt?

Und wenn noch überdieß diesem Vorworte das Schriftwort von der göttlichen Weisheit vorgesetzt ist, welche von Gott durch Christum, den Sohn Gottes und den Menschen-Sohn, zur Erlösung ausströmt, als eine Kraft der Auferstehung aus dem Grabe, — wie könnte es doch sich erwehren des Gedankens an den Tod, von dem wir eben erlöset werden sollen, nach dem Geiste, und mithin zuletzt auch nach dem Leibe, welcher auch zum Geiste gehört?

So eben fanden wir auch wirklich den Tod mitten in dem Lebenslaufe der Entwickelung zur Erlösung. Der Tod begegnet uns ungesucht auf dem Wege: sollten wir stumm vorüber gehen? Er gehet uns nach, wenn wir ihm den Rücken zukehren. Darum ist uns die Weisheit aus Gott gegeben, damit wir vielmehr dem Tode entgegengehen, und dem Tode des Auferstandenen ähnlich werden. Und so müssen

wir auch hier sogleich auf der Schwelle in den Tod eingehen, und die werthen Leser, die uns etwa begleiten wollen, in den Tod einführen, in den wir alle getauft sind zu seiner Ueberwindung durch Christum, welcher uns gemacht ist zur Weisheit, nämlich zur Erlösung.

Der Tod ist der Sold der Sünde: die Trennung von Gott, in dem alles Leben beschlossen ist, hat auch diejenigen schmerzlichen Trennungen zur Folge, die wir in dem kleinen Worte vom Tode zusammenfassen. Weil der Tod der Sold der Sünde ist, darum ist er auch das Kreuz des Gedankens: und die Erlösung ist es, welche durch die Weisheit Gottes das Kreuz verklärt und durch die Kraft der Auferstehung Sünde und Tod überwindet. Aber der Tod muß auch selbst zu seiner Ueberwindung dienen kraft der Erlösung. Dieses ist es, was näher in Betrachtung zu ziehen ist.

Insofern der Tod zunächst nur die einzelnen Menschen trifft, insofern hat er diese doppelte Wirkung, daß er die Trennung und die Trennbarkeit, unter der wir im Leben seufzen, einerseits aufhebt, aber auch andererseits erst recht vollzieht. So weit er durch seine Realisation die bisherige Trennung aufhebt, so weit ist er dadurch selbst aufgeho-

ben und überwunden, denn er ist selbst nichts anders als Trennung: er ist wie die Folge der Sünde, so die Ursache aller weitern Trennung und Trennbarkeit, die er durch seine Realisation selbst zu vernichten verurtheilt ist kraft der Erlösung. So weit er aber durch seine Realisation an dem Einzelnen die Trennung dennoch erreicht, mit der er während des Lebens droht, so weit ist er noch nicht überwunden, sondern so weit feiert er vielmehr seinen Sieg über jeder Leiche, so weit behauptet er seine Herrschaft über jeden Grabhügel, unter dem es verweset, wie es auch darüber grünet und blühet.

Der Trennungen, unter welchen die Lebenden seufzen, sind überhaupt sechs; davon werden durch den Tod drei aufgehoben und überwunden: in soweit ist jeder Todesfall auch ein Fall des Todes; drei aber werden, nachdem sie im Leben angefangen, durch den Tod zu einem vollständigen Risse gebracht: insoweit ist jeder Todesfall wenigstens zur Zeit ein Sieg des Todes.

Durch den Tod wird nämlich die Trennung von Gott, die Trennung von denen, die ohne Unterlaß bei Gott sind, und die Trennung von denen, die aus diesem Leben zu Gott gekommen sind, für jede Seele, die in dem Herrn stirbt, das heißt, von ihrem Leibe

sich trennt, von nun an aufgehoben zur Vereinigung mit Gott und mit denen, die bei Gott sind, folglich auch mit demjenigen Theile des Menschengeschlechts, welcher vorausgegangen ist. Aber andererseits wird auch durch eben diesen Tod für jede Seele, die ihn besteht und überlebt, eine dreifache Scheidung vollzogen, nämlich die Scheidung von dem Leibe, die Scheidung von der irdischen Natur, die Scheidung von allen denen, die noch im Leibe wallen und der irdischen Natur noch angehören: lauter Scheidungen, die schon im Leben beginnen, denn wir sterben täglich, bis endlich, nämlich im Tode, das Band zwischen der Seele einerseits, und dem Leibe, der Natur, und Allem, was noch des Leibes und der Natur ist, andererseits, soweit es vergänglich, d. h. trennbar ist, leiblich ganz und gar gelöset wird, und der Leib gehört auch zur Ganzheit oder Wirklichkeit. — Darum konnten wir sagen, daß der Tod Viel nimmt, — denn er nimmt den Leib und alles, was des Leibes ist, — aber noch Mehr giebt allen denen, die ihn bestehen, denn er führt zu Gott und zu dem, was schon Gottes ist, er ist der Uebergang zu einer dreifachen Vereinigung, die in Einem, nämlich in Christo, Alles enthält, und dadurch die Trennungen versüßt, die er vollzieht. Was in Folge dieser Trennungen die

Todten, die in dem Herrn sterben, noch nicht haben, das entbehren sie zwar, aber sie entbehren es nicht wie wir entbehren, sondern sie entbehren, als entbehrten sie nicht: denn es ist ihnen alles zum Voraus ersetzt in Einem, nämlich in dem Auferstandenen, an welchem auch die Auferstehung des Leibes zuvor vollbracht ist.

Die Trennung der Todten, welche nun erst recht in sich, als im Geiste leben, von den Ueberlebenden, die noch täglich sterben, weil sie den Tod selbst noch nicht überlebt haben, diese Trennung trifft nicht allein die Todten, sondern auch ihre Hinterlassenen. Aber das Verhältniß Beider zu dieser Trennung ist verschieden. Denn die Ueberbliebenen, die noch im Leibe wallen, haben nun desto mehr Lust abzuscheiden, um bei Christo zu seyn, und sehnen sich nach der Wiedervereinigung mit denen, welchen die Ehre und der Vorzug geworden ist, voran und voraus zu gehen: die letzteren hingegen, die nun außer dem Leibe in sich selbst, als im Geiste, leben, sehnen sich nicht, sondern sie warten der Zukunft mit gegenwärtiger Freude; denn diesseits ist die Zukunft ein trennendes Jenseits, welches kommen wird: jenseits ist die Zukunft eine stetige Folge, welche kommt. Immer dauert aber diese Trennung der Todten von

den Lebenden, der Lebenden von den Todten, nur so lange, bis auch die, die noch im Leibe wallen, von diesem Leibe getrennt werden.

Länger dauert dagegen die Trennung der abgeschiedenen Seelen von ihrem gestorbenen Leibe, und von der gesammten Natur, welcher auch der Leib angehört, sie dauert so lange, als der Tod nur an den Einzelnen vollzogen wird, und daher auch nur theilweise überwunden ist, aber theilweise noch das Feld behält, mithin so lange, bis der Tod selbst ganz überwunden ist, als der letzte Feind, so lange bis der Tod selbst stirbt, und mit ihm alle Trennung und Trennbarkeit ihr Ende erreicht. Mit jedem Todesfalle stirbt auch ein Stückchen Tod, wie die Biene stirbt, wenn sie den Stachel läßt: aber er stirbt eben nur stückweise. Ganz stirbt er erst, wenn die Zahl der Menschen erfüllet und zu einem Kreise geschlossen ist; er stirbt mithin erst mit dem letzten Menschen, den er entkleidet.

Nun aber folgt auch der successiven Entkleidung die Ueberkleidung, denn nun ist auch der Leib erlöset von dem Tode, der nicht mehr ist: und mit dieser Erlösung des Leibes, welche die Auferstehung des Fleisches ist, tritt auch die Verklärung der gesammten Natur ein, ein neuer Himmel und

eine neue Erde, als der gemeinschaftliche Leib und die Wohnung der Seelen, die durch die göttliche Weisheit zur Gerechtigkeit und Heiligkeit erlöset sind.

Hiermit offenbaret sich gleich auf der Schwelle der Reichthum der Weisheit und Erkenntniß, welcher die Rechtfertigung und Heiligung in der Erlösung zusammenfaßt, als die Ueberwindung des Todes. Denn das Ziel der Weisheit ist die Erlösung, und das Ziel der Erlösung ist die Auferstehung, womit die Erlösung von dem letzten Feinde, nämlich von dem Tode, vollbracht ist. Insofern besteht alle Weisheit, alle Erkenntniß, alle Philosophie in der Ueberwindung des Todes. Als die Ueberwindung des Todes ist die Weisheit recht eigentlich das Leben, aber nicht das natürliche Leben, welches eben selbst dem Tode unterworfen ist, sondern das Leben des Geistes, welchem vielmehr der Tod unterworfen ist. Aber der Anfang zu diesem neuen Leben ist der Tod, nach seiner Macht und Ohnmacht: darum ist auch der Tod der Weisheit Anfang. Herr lehre uns des Todes gedenken, unseres Todes, und des Todes derer, die vorausgehen und nachfolgen, auf daß wir klug und weise werden, in Dir zu sterben!

Inhalt.

Seite

Gott, Christus und Mensch 1

Der Sündenfall und die Erlösung, oder der Tod und die Auferstehung nach der Geschichte und der Philosophie 191

Schluß-Betrachtung über die Bedeutung der Philosophie in unserer Zeit 237

**

Gott, Christus und Mensch.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Die Anklagen gegen die spekulative Philosophie unserer Zeit werden so lange fortdauern, als die Mißverständnisse darüber unter Gelehrten und Ungelehrten herrschend bleiben. In den letzten fünf Jahren hat die Verketzerung der Philosophie wieder neue Nahrung erhalten: erst durch Richter's Lehre gegen die Unsterblichkeit, welche als eine Frucht Hegelscher Geheimlehre ausgegeben und mit Hegelscher Philosophie identificirt wurde: aber noch mehr durch Strauß „Leben Jesu": denn nun beeiferten sich alsbald die verschiedensten Parteien, in der offenen Lehre des Schülers die verborgenen Intentionen des Meisters zu erkennen, und aus den Früchten auf den Baum zurückzuschließen, wozu denn einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Worte der Logik, der Religions-Philosophie, und nun auch der Philosophie der Geschichte die Beläge liefern mußten. Es war zu erwarten, daß auch der Rationalismus im Interesse der Popularphilosophie aus dieser Quelle schöpfen und damit seine leichtfertigen Anklagen gegen — die schwere Philosophie verstärken werde. Einerseits kann es nur erfreuen, daß auch die am meisten entgegengesetzten Seiten des menschlichen Gedankens in dem höheren Interesse der Wahrheit gleichmäßig gegen die Verflüchtigung derselben in Mythen zu Felde ziehen, wiewohl die rationalistische Verwandlung der biblischen Geschichte

in Sagen nicht viel mehr Gewißheit übrig läßt, als die mythische Auffassung; andererseits kann es nur betrüben, wenn die sich am schärfsten entgegengesetzten Parteien demohngeachtet gegen die Philosophie gemeinschaftliche Sache machen, während grade sie es ist, welche für die gegenwärtige Zeit des Zweifels die Waffen des göttlichen Gedankens liefert, die allein den Sieg verleihen über den gemeinschaftlichen Feind und dessen Widerspruch gegen die daseyende Wahrheit.

Hierher gehören auch die neuen Ausfälle oder vielmehr die neuen Wiederholungen veralteter Anklagen gegen die Hegelsche Philosophie, womit die Allgemeine Kirchenzeitung in der letzten Zeit mehr als eine Jahreshälfte eröffnet hat, um ihr Anathema gegen die dem Rationalismus völlig verschlossene spekulative Region des Gedankens in die Lesewelt zu schleudern *).

Hiernach ist es hauptsächlich Zweierlei, was der Hegelschen Philosophie und Schule zur Erweisung ihres grundsätzlichen und konsequenten Einverständnisses mit Strauß Christologie vorgeworfen wird, nämlich:

1.

daß sie unter Trinität, Rechtfertigung, Erbsünde, Gottmensch etwas Anderes verstehe, und sich bloß der Terminologie der christlichen Dogmen akkommodire;

*) Es ist zu bemerken, daß auch in der Evangelischen Kirchenzeitung von 1837 (I. Jahreshälfte S. 270.), welche überhaupt weniger die spekulative Philosophie und Theologie, als die verderblichen Resultate in einzelnen Erscheinungen bekämpft, die Polemik der Allgemeinen Kirchenzeitung gegen die Hegelsche Philosophie als pures Mißverständniß gerügt wird.

2.

daß sie statt des historischen und dogmatischen Christenthums ein apriorisches Hirngespinst substituire, und in der Geschichte und Dogmatik, in der Schrift- und Kirchenlehre nur sinnbildliche Analogieen zu den Produkten des menschlichen Verstandes oder die äußeren Spiegelbilder subjektiver Gedanken finde.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung das wörtliche Einverständniß des Supra-Naturalismus mit dem Rationalismus und Naturalismus; die entschiedensten Gegner verständigen sich sogleich, wenn es auf Inkrimination der spekulativen Philosophie ankommt. Buchstäblich übereinstimmend sind namentlich die posthumen Aeußerungen D. Klaibers, die er wie ein Testament hinterlassen hat. Er sagt, „daß das Hegelsche System auch die christlichen „Lehren von Offenbarung und Wundern, von der „Dreieinigkeit, von dem Sohne Gottes und dem „heiligen Geiste, von der Sünde und Erlösung ꝛc „in das Gebiet seiner Spekulation aufgenommen hat, aber „daß alle diese Lehren auf der Grundlage jener Idealphi„losophie ihres wesentlichen Gehalts, ihres christlichen Cha„rakters verlustig gehen müssen" *).

Hiernach wird die Verkehrung, Verdrehung und Verkümmerung der christlichen Wahrheit nicht bloß einem Subjecte, dem Lehrer, auch nicht bloß vielen Subjecten, den Schülern, sondern der Lehre selbst, dem Systeme, beigemessen: es wird behauptet, daß nach dem Principe die-

*) Bemerkungen über „das Leben Jesu" kritisch bearbeitet von D. Fr. Strauß. Von Chr. B. Klaiber. Aus dem Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben. Stuttgart, 1836.

ser „Idealphilosophie" das christliche Dogma seines Inhalts und Charakters verlustig gehen müsse. Alle diese Anklagen sind schon oft aufgeworfen, oft widerlegt worden; die Widerlegungen werden aber immer wieder ignorirt und mißverstanden. Dies kommt daher, daß fast alle Ankläger der verschiedensten Seiten, ohne es zu wissen, in philosophischer Beziehung auf dem Kantschen Standpunkte stehen geblieben sind. — Unsere Zeit ist noch immer die rationalistische, wenn gleich der Rationalismus längst philosophisch überwunden ist. — Und dieser Kantianische Rationalismus beherrscht nicht allein die Rationalisten: er hat vielmehr, als der Zeitgeist, auch auf die Orthodoxie unserer Zeit den unverkennbarsten Einfluß. Daß er sich bewußt und unbewußt so lange erhält und so allgemein sich verbreitet, kommt wieder daher, weil er allen mundrecht und leicht, hingegen der Uebergang zur Philosophie schwer ist und Anstrengung erfordert. Darum fehlt auch oft der gute Wille, welcher zu jeder Erkenntniß erforderlich ist. Nur hieraus erklärt sich die fast unglaubliche Ignoranz der gangbarsten Begriffe. Wie oft ist schon verdeutscht worden, was unter a priori spekulativ zu verstehen ist! Dennoch bleiben sie bei der rohesten Vorstellung unbeweglich stehen: sie verstehen nun einmal unter „*a priori*" nichts anders als „aus dem eigenen Kopfe," so deutlich ihnen auch auf alle Weise der objektive Gedanke erklärt worden ist, welcher nicht der eigene Kopf ist. Es ist ihnen vorgehalten worden, daß Moses der erste Apriorist ist, indem er sogleich die Schöpfung der Welt vom Anfange, folglich a priori entwickelt*);

*) Vgl. Zeitschrift für spekulative Philosophie, herausgegeben von

solche Ausführungen werden aber sogleich als witzige Wortspiele abgefertigt: viele können die Wahrheit nicht begreifen, weil sie nicht wollen. So ist

das Gespräch über Glauben und Wissen

zum Tagesgespräche geworden, und damit zum Voraus ein Unterschied fixirt, bei dem es nicht bewenden kann.

Noch kürzlich wurde mir gesagt: „die Hegelsche Philosophie erkennet die göttliche Offenbarung nicht als ihr Fundament an." Ich antwortete: „Sie ruht ganz ausdrücklich darauf, daß Gott nicht neidisch, noch unmittheilend ist." Es wurde ferner erwiedert: „Sie fängt mit Nichts an, und kommt zu Nichts." Ich konnte nur antworten: „Um die Welt zu erkennen, muß jede Forschung von demselben Anfange ausgehen, den die Welt gehabt hat; denn erkennen heißt: das, was ist, successiv werden sehen: darum beginnt die Philosophie, wie Moses. Dasselbe lehrt der Hebräer Brief, 11, 3." „Nur mit Unterschied!" so wurde entgegnet: „das A und O des Glaubens ist und bleibt Gott, und außer Gott ist Nichts, als was er aus Nichts schafft, aber bei Hegel ist nicht allein der Anfang der Welt, sondern auch das Ende Nichts. Sagt er nicht selbst, daß das Ende der Philosophie wieder in ihren Anfang zurückfalle?" Ich antwortete: „Das hat er freilich gesagt: es fragt sich nur, was damit gesagt ist. Hier zeigt sich eben recht auffallend das Mißverständniß, welches aus einzelnen abgerissenen Worten ent-

---

Br. Bauer. Berlin, 1836. I. S. 61—139. — Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen S. 132. Monismus des Gedankens S. 26 folg. Hegel und seine Zeit S. 98 folg.

steht. Es ist damit gesagt, daß das Erkennen überall aus dem Unerkannten hervorgeht: es ist damit gesagt, daß der Anfang des menschlichen Bewußtseyns über es selbst hinaus liegt und mithin keinen Anfang in ihm selbst finden oder aus ihm selbst machen kann, weil er schon gemacht ist: es ist damit gesagt, daß es der göttliche an die Menschen geoffenbarte Gedanke ist, auf den die Philosophie zurückgehen muß, und mit dessen Entwickelung sie es zu thun hat: es ist damit gesagt, daß der göttliche Gedanke, welcher in der Zeit sich offenbart, an sich ewig ist, und mithin weder Anfang noch Ende hat. Will nun Einer sagen: der Anfang und das Ende der Philosophie ist Nichts, so heißt das nichts anders, als daß die Philosophie als die Beschäftigung mit dem ewigen Gedanken Gottes in seiner Offenbarung weder Anfang noch Ende hat. Außerdem sind aber Anfang und Vollendung in der Philosophie sich eben so gleich und auch eben so verschieden als das Senfkorn der Parabel und ihr Baum, oder als das Nichts und Etwas am Anfange des ersten Korintherbriefs."

„Also," so lautete die Gegenrede, „also erwächst aus dem Senfkorn der Philosophie, das doch nichts ist, der große Baum des absoluten Wissens. Die wahre Weisheit des Menschen ist aber, daß er nichts weiß." Ich antwortete: „Da käm' ja das Nichts doch wieder zu Ehren; aber der Apostel sagt nur: Unser Wissen ist Stückwerk. Dies erkennt auch das absolute Wissen ausdrücklich an: darum bescheidet es sich, daß es den Zusammenhang, den es im Allgemeinen ergründet, (denn es dringt auch in die Tiefen der Gottheit, wie der Apostel sagt,) im Einzelnen nicht bis ins Kleinste und Zufälligste nachweisen kann. Darum mußte Hegel die ihm zur Probe zu-

gemuthete Deduktion jener Schreibefeder ablehnen, nicht allein deshalb, weil der Gegenstand kleinlich ist, sondern auch darum, weil der Zusammenhang des Seyenden bis in's Kleine unzugänglich ist *). Der Mensch weiß das Allerhöchste, aber nicht das Kleinste: der Geist ist erkennbarer als die Natur. Dies ist der Sinn des absoluten Wissens." Es wurde ferner eingeworfen: „Die Philosophie ist und bleibt Menschenweisheit, und Menschenweisheit trügt." Ich bestritt den Vordersatz, weil er dem Begriffe der göttlichen Offenbarung an die Menschen widerstreite, weil er die Menschenweisheit, dem Begriffe der Weisheit und des Menschen zuwider, isolire. Nun wurde wieder sprungweise erwiedert: „Was ich weiß, das brauche ich nicht zu glauben: was ich glaube, weiß ich nicht: die Schrift weiset uns aber auf den Glauben." Ich antwortete: „Was ich weiß, das muß ich glauben, und deshalb auch geloben wollen, und treulich annehmen: was ich glaube, gelobe ich auch zu wissen: ja, der Glaube ist selbst unmittelbares Wissen, und der Anfang fortschreitenden Wissens, daher ihm auch Wachsthum in der Erkenntniß zugeschrieben wird. Darum gewährt er auch dieselbe Gewißheit, die dem Wissen zum Grunde liegt." Es wurde eingeworfen: „Daß jetzt die Sonne scheint, weiß ich: daß sie morgen scheinen wird, glaube ich." Ich erwiederte: „Daß jetzt die Sonne scheint, des bin ich auch vollkommen gewiß, aber ich weiß es nicht, sondern ich glaube dem Zeugnisse meiner Sinne, welches mich überzeugt. Zum Wissen würde die Einsicht

*) Vergl. Hegels Werke XVI. S. 57. — Encyklop. der philos. Wiss. IIIte Ausgabe S. 231.

in den ganzen Zusammenhang des Sonnensystems gehören: wenn ich also wirklich wüßte, daß die Sonne jetzt scheint, so würde ich auch wissen, ob sie morgen scheinen werde. So glaube ich es; dieser Glaube ist aber keine Vermuthung, sondern unmittelbare Gewißheit." — — „Uebrigens ist auch der Glaube an Erde und Sonne, welche vergehen, mit dem Glauben an den Sonnenschein der göttlichen Offenbarung des Geistes nicht zu vermengen, noch zu verwechseln: jener Glaube traut den Sinnen, dieser dem Geiste, welcher nicht trüget. Es ist jetzt an der Philosophie, den christlichen Glauben gegen seine eigenen Vertreter in Schutz zu nehmen und in seinem Unterschiede von allem Meinen und Fürwahrhalten zu behaupten: „Diese Apologie können wir uns von der Philosophie gern gefallen lassen," so wurde erwiedert, „wenn sie sich nur auch bescheidet, daß der Glaube das Herz trifft, aber das Wissen nur den Verstand berührt." Aber auch diese Kapitulation mußte ich abweisen: „Denn der Glaube trifft nicht allein das Herz, sondern den Geist zumal, und die Philosophie betrifft nicht bloß eine Seite des Geistes, den Verstand, sondern den Geist selbst: das Wissen ist nicht allein theoretisch, sondern auch praktisch. Es ist wahr: Nemo credit, nisi volens; es ist aber auch ebendeswegen eben so wahr: Nemo intelligit, nisi volens. Eins folgt aus dem Andern: Credo ut intelligam. Wie im Glauben alle Kräfte des Geistes, Empfinden, Wollen, Erkennen, zumal in Thätigkeit sind, so ist auch das philosophische Wissen ebendeswegen als absolut bezeichnet worden, weil es sich nicht auf das Erkenntnißvermögen beschränkt, sondern es ist dem gesammten Geiste immanent: zum Erkennen gehört wesentlich, wie zum Glauben, daß der Wille den Geist

erschließt und öffnet: Erkennen ist ein ethischer Willens-Akt."

Darauf erwiederte der gläubige Freund: „So spricht freilich ein und der andere Philosoph, der, stolz auf seine eigenen Gedanken, eines absoluten Wissens sich rühmt, das doch Gott allein gebührt. Aber der demüthige Prophet höret die Stimme des Herrn: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege: sondern so viel der Himmel höher ist, denn die Erde, so sind auch meine Wege höher, denn eure Wege, und meine Gedanken, denn eure Gedanken."

Der Advokat der Philosophie antwortete: „Aber der demüthige Prophet höret doch auch, was ihm unmittelbar vorausgesagt ist und was hernach gesagt wird. Voraus ist gesagt, daß der Herr zu finden ist, wenn er gesucht wird, daß er nahe ist, wenn er angerufen wird, daß er erbarmend allen sich offenbaret, die sich zu ihm bekehren und von den eigenen Wegen ablassen, um den Wegen des Herrn zu folgen. Hernach ist gesagt, daß das Wort des Herrn nicht leer zurückkommt, sondern ausrichtet, wozu es gesandt ist. Dieser Stimme folgt auch die Philosophie, wenn sie das Subjekt schweigen, und sich selbst verläugnen, und der Wahrheit Schritt für Schritt auf ihren eigenen Wegen nachgehen heißt: auf diesem Wege richtet sie auch aus, wozu sie gesandt ist, und kommt zur Erkenntniß der absoluten Wahrheit."

Aber der gläubige Freund war damit noch nicht zufriedengestellt; er erwiederte rasch: „Gleichwohl hat das Wort Gottes die Weisen und Reichen mit aller ihrer absoluten Erkenntniß nirgends selig gesprochen: aber selig

sind, die da geistlich arm sind, und die reines Herzens sind, und sich reinigen lassen."

Der Apologet der Philosophie antwortete: „Hier gilt es schon wieder statt der Philosophie die heilige Schrift selbst gegen ihre Sachwalter zu vertheidigen, denn sie spricht nicht bloß selig, sondern sie lehrt auch, worin die Seligkeit besteht. Jede Seligsprechung der Bergpredigt hat zu ihrer Begründung einen Nachsatz, den wir nicht vergessen dürfen, wenn wir den Vordersatz verstehen wollen. Warum werden denn die Geistlich Armen selig gepriesen? Darum, weil ihnen durch das Bedürfniß, welches vom Geiste zeugt, das Reich des Geistes als ihr Erbtheil und Reichthum eröffnet wird? Warum werden denn diejenigen selig gepriesen, welche reinen Herzens sind? Darum, weil sie durch diese Reinigung ihres Herzens zur Erkenntniß Gottes, zur Erkenntniß der absoluten Wahrheit kommen. Die Seligkeit besteht also nach der Schrift in dem Reiche des Geistes und in der Erkenntniß. — So ist auch nach Dante der höchste Gipfel des Paradieses die Erkenntniß des dreieinigen Gottes, welche als absolut auch präsent ist, und so gewiß diesseits beginnen muß, als das Jenseits kein Abstraktum ist."

Hiermit endigte das Gespräch, aber ohne daß es einen sichtbaren Erfolg gehabt: zum Lernen und Erkennen gehört recht eigentlich das Wollen.

Solche Konversationen pflegen sich indessen nur im Allgemeinen zu halten: auch die literarischen Fehden haben sich größtentheils auf die logischen Grundprincipien beschränkt. Es fragt sich jedoch, ob es zur Verständigung

nicht förderlicher seyn würde, da der Anfang überall, und in dem Einzelnen das Ganze zu finden ist, mit einzelnen, konkreten Wahrheiten der christlichen Offenbarung den Anfang zu machen. Auf diesem Wege dürfte wenigstens eher, und wenigstens mit denen, welche an diesen Wahrheiten selbst festhalten, einige Verständigung zu erwarten seyn. Ja, es würde eine solche nähere Berührung nach allen Seiten heilsamen Erfolg versprechen, da auch diejenigen, welche diese Wahrheiten unmittelbar und unverkümmert zu besitzen glauben, unter den mächtigen Einflüssen der Zeit sich nicht aller Vermittelung haben entschlagen können, wozu sie sich in Ermangelung spekulativer Auffassung theils rationalistischer, theils mystischer Noth- und Hülfsmittel bedienen. Unter solchen Umständen kommt es nur darauf an, daß solche Erörterungen spezieller Wahrheiten nicht wieder bei den allgemeinen Kategorien und abstrakten Formeln stehen bleiben.

Der Anfang hierzu ist bereits gemacht worden: aber es thut Noth, zur konkreteren Entwickelung fortzugehen.

So ist es namentlich das Verdienst der spekulativen Philosophie in dieser Zeit,

die Trinitäts-Lehre,

als die wesentliche Grundlage der christlichen Theologie, der Wissenschaft vindicirt zu haben. Erst die Philosophie hat sich wieder dieser Grundlehre der christlichen Kirche gegen die Rationalisten und Supranaturalisten annehmen, und für die Restauration ebensowohl als für die weitere Entwickelung der geretteten Wahrheit kämpfen müssen. Denn wenn auch von seiten der orthodoxen Theologie die Trinität als ein Glaubensartikel noch festgehalten wurde,

so war sie doch eben nur zu einem Artikel verkürzt worden, der neben andern Artikeln theoretisch stehen bleiben müßte, und dieser Artikel war noch überdieß, nach Vorgang der populären Aufklärung, auch von dem Glauben den Herzensangelegenheiten der Theologie untergeordnet worden, weil er als unpraktisch, mithin auch als müßig gelten mußte *). Er war auch wirklich so unlebendig geworden, daß er nicht anders als unpraktisch erscheinen konnte.

Es ist die Art des modernen Glaubens, daß er die Schrift von der Kirche, die Schriftlehre von der Kirchenlehre, das unmittelbare Bibelwort vom Symbole, das Symbol vom Dogma, das Dogma von der Philosophie ablöset und emancipirt. Diese unserer Zeit eigenthümliche Abstraktion des christlichen Glaubens von seiner geschichtlichen Entwickelung hat auch die Folge gehabt, daß die Trinitätslehre zu einer menschlichen Auffassungsweise degradirt worden ist, oder wenigstens durch diese Bezeichnung als menschliche Auffassung hat degradirt werden sollen, wiewohl in der Bezeichnung die Degradation gar nicht enthalten ist, welche damit ausgedrückt werden soll, da aller Glaube, alle Entwickelung des Glaubens, alle Philosophie nichts anders ist, als die menschliche Auffassung des Göttlichen, welche durch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo vermittelt ist, so daß das Gefäß durch seinen Inhalt diesem adäquat wird.

Unter solchen Einflüssen des sich selbst überlassenen natürlichen Verstandes war es erst der spekulativen

*) Vergl. J. W. Hanne: Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig. 1838. S. 33 folg.

Philosophie vorbehalten, die gegen die popularen, unmittelbar praktischen und ascetischen Bestrebungen in den Hintergrund gestellte Trinitätslehre, welche nur noch in der Mystik einige Wirkung äußerte, als den durchgehenden, alles belebenden und vermittelnden Gedanken des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie, als den Kern der christlichen Wahrheit im Gegensatze zu den Vorstufen der Religion wieder hervorzuheben. Sie hat einen Anfang gemacht, dieses Mysterium zu entwickeln, und nicht allein nach seiner theoretischen, sondern auch nach seiner praktischen Bedeutung zu erneuern und zur fortgehenden Betrachtung zu ziehen. Was zum Schulbegriffe herabgesunken war, das ist durch die Philosophie wieder als der reale Begriff, welcher den gesammten Geist erfaßt, erleuchtet, heiligt, und mit sich selbst in Harmonie bringt, restituirt worden. Erst hiermit ist gegen Spinoza's Verflüchtigung die Immanenz Gottes in ihm selbst zugleich mit seiner Transcendenz in Beziehung auf die Schöpfung zum menschlichen Bewußtseyn gekommen. Es ist eben Gott, welcher offenbart, es ist Gott, welcher geoffenbart wird, es ist Gott, welchem die Offenbarung geschieht, ehe daß sie auch dem Menschen zu Gute geht, d. h. ehe der Mensch von und durch und zu Gott geschaffen worden ist. Die Trinität ist so das Prinzip der absoluten Persönlichkeit *): die absolute Persönlichkeit ist wieder das Prinzip der menschlichen Persönlichkeit d. i. seiner Unsterblichkeit. Erst hiermit kommt das formale Urtheil: Ich = Ich zu

---

*) Vgl. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juristen. II. S. 3 folg.

seiner konkreten Wahrheit *): Ich bleibt Ich, weil es sich selbst gleich ist.

So erklärt sich der Mensch aus Gott: der Theologie folgt die Anthropologie: zwischen beiden liegt vermittelnd die Theanthropologie. Ueberall bewährt sich der Einfluß der Philosophie zur Wiederherstellung der durch den Rationalismus verflachten und zerstörten Grundlehren. Diese Bewandtniß hat es namentlich um die Lehre von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, insbesondere von der

Rechtfertigung und Satisfaction.

Denn auch in dieser Beziehung hat ein guter Theil der Theologen, welche als bibelgläubig gelten müssen, den Zeitmeinungen nachgegeben, und dem Zorne Gottes, auf welchem diese Lehre ruht, möglichst auszuweichen gesucht. Was darüber die heilige Schrift lehrt und die Kirche festhält, wurde möglichst gemildert und verseichtet, um den Widerspruch zwischen Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Gnade — zu entfernen **). Der Verstand entfernt, was

*) Vgl. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. Von C. F. Göschel. Berlin, 1835.

**) Es thut Noth, daß die moderne Theologie auf Anselmus zurückgewiesen wird, um Freiheit und Nothwendigkeit, Gnade und Gerechtigkeit zu begreifen. In jener Beziehung sagt er: Est necessitas, quae bene facienti gratiam aufert aut minuit, et est necessitas, qua major beneficio debetur gratia. — Nam si, quod hodie *sponte* promittis te cras daturum, eâdem cras voluntate das; quamvis necesse sit, te cras reddere promissum, si potes, aut mentiri, non tamen minus tibi debet ille pro impenso beneficio, cui das, quam si non promisisses, quoniam te debitorem ante

er nicht vereinigen kann: und was er nicht beseitigen kann, das sucht er wenigstens abzustumpfen; er dringt endlich auch in den Glauben, welcher zunächst das Entgegengesetzte noch unmittelbar zusammen hat, und in dieser seiner Unmittelbarkeit dem Widerspruche gewachsen ist, aber im Fortgange diese seine Unmittelbarkeit und Unbefangenheit in ihrer ganzen Integrität gegen den Verstand doch nicht behaupten, oder wenigstens nur durch einzelne Konzessionen unter mancherlei Störungen sich ein Plätzchen sichern kann. Nach einem solchen Zerfalle, der, wo nicht den Glauben, doch die Theologie betroffen hatte, war es recht eigentlich die Sache derjenigen Philosophie, welche den Satz des Widerspruchs überwunden hat, zur Restauration der Versöhnungs- und Satisfactions-Lehre den spekulativen Inhalt der Schriftwahrheit nachzuweisen. Wenn gleich auch in dieser Beziehung noch Vieles zu thun und nicht abzuschließen, sondern immer konkreter fortzugehen ist, so ist doch die Bahn dazu gebrochen. Auch hier ist es Gott, welcher zur Genugthuung straft, es ist Gott, welcher zur Genugthuung büßt, es ist Gott, welchem die Genugthuung geschieht, damit sie dem Menschen zu

---

tempus dationis illi facere non es coactus. — Quare multo magis si Deus facit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit. *Cur Deus homo?* II. 5. In dieser Beziehung heißt es: Quid *misericordius* intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: *Accipe Unigenitum meum, et da pro te;* et ipse Filius: *Tolle me, et redime te?* Quid autem *justius*, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne peccatum? — Cap. 20.

Gute gehe, welcher hiermit von Gott und durch Gott und zu Gott erlöset wird *). Es kommt alles darauf an, daß sowohl die Hingabe des Gottmenschen an Gott, obedientia activa, als auch die Hingabe des Gottmenschen an die Menschen, obedientia passiva, in ihrem vollen Begriffe und hiermit in ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit gefaßt werde **).

Am wenigsten ist bis jetzt das der Erlösungslehre historisch vorausgehende Dogma von dem

Sündenfalle und der Erbsünde,

das zweite Kapitel der Anthropologie, nach der Schrift und der Kirche spekulativ entwickelt worden. Hier kommt es darauf an, alle Momente dieser Lehre zusammenzuhalten, damit nicht über ein Moment das andere verloren gehe. Dieser Gegenstand ist um so wichtiger, als sich darüber auch in Hegel's Schriften und — Vorlesungen einzelne voreilige und einseitige, und ebendarum seiner objektiven Philosophie fremde Aeußerungen vorfinden, die zum Anstoße gereichen müssen.

Es ist damit nicht gesagt, als wäre dieser Gegenstand bis jetzt von der Philosophie unberührt liegen gelassen worden: dazu ist er zu wichtig. Aber wenn es auch nicht an einzelnen Erörterungen darüber fehlt, so ist es doch noch immer an der Philosophie der Geschichte den Sündenfall als ein historisches Faktum mit seinen Folgen,

*) Vergl. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juristen. I. S. 468 folg.

**) Vergl. J. W. Hanne: Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig. 1838. S. 113 folg.

gen, sowohl das Nothwendige daran als auch das Zufällige, zur konkreteren Erkenntniß zu bringen. Diese Aufgabe ist nicht allein zur Versöhnung des mit der Schriftlehre zerfallenen Bewußtseyns, sondern auch zur Verständigung über die Bedeutung der Philosophie von der bestimmtesten Wichtigkeit, denn hier muß es sich zeigen, ob die Philosophie wirklich nur das Nothwendige, als den Gesetzen des Denkens gemäß, erkennen kann, und daher entweder von der spekulativen Erkenntniß der Sünde abstrahiren, oder die Sünde gegen die Schriftlehre als nothwendigen Entwickelungs-Akt auffassen muß, oder darin ein als willkührlich zufälliges Moment nicht allein anzuerkennen, sondern auch zu erkennen vermag *). Es fragt sich, ob das Zufällige, was nicht seyn muß, und nicht seyn soll, und auch anders seyn könnte, da es der nothwendigen Entwickelung des Begriffs, womit es die Philosophie zu thun hat, nicht entspricht, dem unmittelbaren Gewissen und der historischen Erfahrung ausschließlich angehört, oder auch zum philosophischen Bewußtseyn gelangt. Mit Recht ist gesagt worden: Die Erkenntniß der Sünde ist das β und ψ der Philosophie.

Hier sey über diesen Artikel des Glaubens nur so viel vorab bemerkt, daß der Vorwurf, welcher der spekulativen Philosophie von allen Seiten gemacht wird, als wenn sie die Nothwendigkeit des Sündenfalls zur Entwikkelung des Menschengeschlechts lehre, nicht der Philosophie selbst, sondern sehr unphilosophischen Schlußfehlern zur

*) Vergl. Zeitschrift für spekulative Theologie, herausgegeben von Br. Bauer. Berlin, 1836. I. S. 81.

Last fällt, deren Fallacien eben die Philosophie nachzuweisen hat.

Der gerügte Hauptschluß ist folgender:

1) Die Willkühr ist zur Freiheit des endlichen Geistes nach dem Begriffe nothwendig.

2) Der Sündenfall besteht in der Bethätigung dieser Willkühr.

3) Folglich ist der Sündenfall, als die Aeußerung der Willkühr, zur menschlichen Freiheits-Aeußerung nothwendig.

Formell liegt der Fehler dieses Schlusses sichtlich darin zu Tage, daß aus der Nothwendigkeit der Willkühr zur Freiheit kurzweg auch auf die Nothwendigkeit der Bethätigung dieser Willkühr zur Bethätigung der Freiheit übergegangen und geschlossen, oder, daß der Major zu einem ihm fremden Medius gesellt wird, und beide, als wären sie identisch, im Schlußsatze verbunden werden. Materiell ist der Medius richtig, aber der Fehler liegt in der Unvollständigkeit und Unbestimmtheit des Begriffs im Major. Dieser sagt zwar ganz richtig aus, daß die Willkühr des Subjekts, — auch anders seyn zu können, als ihm selbst gleich, — zum Begriffe der Freiheit wesentlich gehört: aber er bestimmt nicht die wesentliche Stellung dieses Moments zu dem realen Begriffe der Freiheit, in welchem es als ein Moment aufgehoben wird. Die spekulative Wahrheit ist, daß die Willkühr dem Begriffe der Freiheit als seine Negation immanent ist, oder mit andern Worten, daß die Willkühr, als die Möglichkeit auch anders zu seyn, mithin nur als Möglichkeit zur Wirklichkeit der Freiheit, nur als Negation zur positiven Bethätigung der Freiheit gehört. Es gehört, um

Dasselbe populär zu wiederholen, zur Freiheit des Menschen, daß er positiv gut d. h. in Gott ist, aber auch — negativ anders seyn könnte, und doch nicht anders ist, als ihm gebührt, weil diese Möglichkeit nur als Möglichkeit, nur als Negation zur Freiheit gehört *). Durch diese spekulative Bestimmung und Vervollständigung des im Major enthaltenen Begriffs berichtigt sich die ganze Schlußfolgerung zum Gegentheile. Der Schluß wird nun, philosophisch geläutert und rectificirt, so lauten:

1) Die Willkühr ist nur als Möglichkeit, nur als Negation, zum Begriffe der menschlichen Freiheit und ihrer Entwickelung nothwendig und wesentlich.

2) Der Sündenfall ist aber der Act, wodurch die Willkühr aus dieser ihrer begrifflichen Stellung zur Freiheit verrückt, die Möglichkeit verwirklicht, die Negation zur positiven Geltung erhoben werden soll.

3) Folglich ist der Sündenfall zur Entwickelung der menschlichen Freiheit nicht allein nicht nothwendig, sondern dieser so zuwiderlaufend, daß durch die Sünde die Freiheit auch in ihrem Begriffe vernichtet und verkehrt wird.

---

*) In diesem Sinne sagt Leo vortrefflich in dem Sendschreiben an Görres: „Daß der Mensch sündigen kann, giebt ihm einerseits keine Vollmacht dazu, er müßte denn räsonniren wie jener Jude, der die Frage aufwarf, warum die falschen Eide auf der Welt wären, wenn sie nicht geschworen würden: und andererseits wird der, welcher dem Gesetze seines Daseyns Hohn spricht, nicht frei von seiner Herrschaft. Es hat zwei Gesichter, und dem, welcher das freundliche nicht sehn will, zeigt es das schreckende. Wer das sittliche Gesetz in seiner Seele nicht achtet, geräth eben in krankhaft sittliche Zustände."

Hiermit ist der aus dem freien Willen des Menschen abgeleitete Schluß auf die eigentliche Bedeutung der Sünde philosophisch berichtigt. Derselbe Schlußfehler wiederholt sich in allen Wendungen, welche die Unphilosophie des Pantheismus und Rationalismus versucht, um den Sündenfall zu Ehren zu bringen. Namentlich ist folgender Schluß, welcher aus dem Selbstbewußtseyn des Menschen abgeleitet wird, sehr oft von denkenden Menschen gedankenlos wiederholt worden.

1) Es ist für die bestimmungsmäßige Entwickelung des Menschen zum Selbstbewußtseyn und zur Selbständigkeit nichts so nothwendig und wesentlich, als daß das Subject des endlichen Geistes aus der unmittelbaren, natürlichen, anerschaffenen Einheit mit Gott heraustritt, und von Gott sich scheidet.

2) Der Sündenfall ist aber der Act des Abfalls von Gott, womit der Mensch aus der unmittelbaren Einheit mit Gott wirklich heraustritt, und die Scheidung realisirt.

3) Folglich ist der Sündenfall die nothwendige Bedingung der menschlichen Entwickelung zum Selbstbewußtseyn, zur Selbst-Erkenntniß und Selbständigkeit.

Formell liegt hier wiederum der Schlußfehler darin zu Tage, daß der Medius dem Major nicht angemessen ist. Der Major bedingt zur menschlichen Entwickelung die Aufhebung der unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott, eine Scheidung von Gott ohne nähere Bestimmung ihrer Qualität: im Minor hat sich aber unversehens ein einseitiger Act der Scheidung, eine einseitige Realisation des Abfalls eingeschlichen. Im Major war

die Aufhebung der unmittelbaren Einheit als Bedingung der Entwickelung zum Selbstbewußtseyn gesetzt: in dem damit verbundenen Minor ist aber daraus unversehens die wirkliche Aufhebung der Einheit überhaupt geworden, folglich nicht allein die Unmittelbarkeit der Einheit, sondern die Einheit selbst verloren gegangen. Materiell ist auch hier der Minor für sich ganz richtig: der Sündenfall besteht wirklich darin, daß sich der Mensch nicht allein von Gott unterscheidet, sondern thatsächlich scheidet und lossagt. Materiell liegt daher wieder der Fehler in der Unvollständigkeit und Unbestimmtheit des im Major ausgedrückten Begriffs, und in der gedankenlosen Verknüpfung eines bestimmten Faktums mit einem unbestimmten Gedanken. Der Major bestimmt überdieß nur das eine Moment, welches zur Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns erforderlich ist, nämlich die Unterscheidung von Gott: er läßt aber auch dieses unbestimmt, indem weder die Weise der Unterscheidung, noch die Frage, ob diese Unterscheidung nur die Unmittelbarkeit der Einheit oder die Einheit selbst betrifft, zum Bewußtseyn gebracht wird. Die Wahrheit ist wieder, daß zur Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseyns allerdings Scheidung von Gott gehört, aber nicht die einseitige Lossagung, welche die Einheit mit Gott plattweg vernichtet, gleich als wenn eins das andere nach dem Satze des Widerspruchs ausschlösse, sondern die Unterscheidung, welche die Einheit mit Gott nicht stört, sondern nur deren Unmittelbarkeit, ohne Revolution, durch Evolution, aufhebt. Eben darum ist auch, wie die Philosophie mit klaren Worten lehrt, nicht das Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn in Gott das Höchste; und Selbst-Erkenntniß ohne Gottes-Erkennt-

Opposition gegen das Andere diesen Tod fühlt, daß er in gesteigerter Verkehrtheit diese Absorption, als das einzig mögliche Auskunftsmittel einer Ausgleichung, als freie Hingabe und Opferung, seinem Willen als eine Großthat zumuthet, daß er auch seinen todten Verstand mit diesem Todes-Gedanken abzufinden sucht.

Wer aber wirklich denkt, der erkennet auch, daß nichts wirklich ist, als das Leben des Geistes. Das Organ der Philosophie ist die harmonische Gesammtheit aller Geisteskräfte in ihrer stetigen Verbindung mit dem Geiste Gottes. Von diesen Kräften des Geistes verwirft aber schon jede einzelne die Absorption. Der Verstand verwirft sie, weil sie dem Begriffe des Geistes, der Wille verwirft sie, weil sie gleich dem Selbstmorde der Sittlichkeit, das Gefühl verwirft sie, weil sie in ihrer Oede dem Leben zuwiderläuft.

Die Absorption ist die Frucht des Naturalismus oder Materialismus, der den Geist läugnet, denn er läugnet, daß das Ich wirklich d. i. ewig ist: er verdammt nicht allein das einzelne Ich, sondern folgerecht auch das absolute Ich zum Tode: es ist nur Natur, nur unendliche Substanz, in der Leben zuckt, ohne wirklich zu werden. Die Absorption ist die Hingabe des einzelnen Ich an die absolute Substanz, als die Natur. Denn eine Hingabe des einzelnen Ich an das absolute Ich wäre keine Absorption des erstern; es liegt vielmehr in dem Begriff des absoluten Ich, als Ich, als Geist, daß in ihm das einzelne Ich nicht untergeht, sondern in ihm fortdenkt und lebt. Das Ich ist in seinem Unterschiede von der Natur eben dieses, daß es sich selbst gleich ist. Ich = Ich. Darum widerspricht der Tod des Ich im Ich dem Gedanken.

das objektive Seyn = Nichtseyn, weil nicht Selbstseyn, zur unausbleiblichen Folge habe.

Alle diese Fallacien sind also moralisch die Nachwehen des Sündenfalls selbst, der sich selbst mit Blättern aus der Natur zu bemänteln sucht; es sind logisch die Paralogismen der rationalistischen Hamartologie, womit sich der abstrakte Verstand nach seiner unbeweglichen Bequemlichkeit, ratio ignava, leicht abzufinden sucht, womit er vor der Wahrheit vorüber geht, und der Mühe in sie einzudringen sich überhebt. Gleichwohl werden diese Paralogismen der Philosophie beigemessen, welche sie nach- und abzuweisen so berufen als bemüht ist.

Mit der Sünde hängt auch das Kapitel von

Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung

zusammen.

Hier ist die Philosophie noch mehr durch ihre Schüler als durch ihre Gegner in den Verdacht gekommen, daß das Resultat ihrer Lehre — der Tod, Absorption sey. Es ist sogar gesagt worden, daß der natürliche Verstand folgerecht mit Tod und Absorption abschließen müsse, wobei nichts so sehr übersehen wird, als dieses, daß auch der Verstand des gefallenen Menschen kraft der objektiven Erlösung nicht bloß natürlich ist, und am allerwenigsten in dieser Abstraktion als das Organ der spekulativen Philosophie gelten kann.

Unter der Absorption wird der Tod des Einzelnen, der Untergang aller Erscheinungen der Natur und des Geistes im Ganzen verstanden. Es ist nicht zu läugnen, daß der Mensch in seiner Entfernung von der Fülle des Lebens, in seiner Trennung von dem Ganzen, in seiner

Opposition gegen das Andere diesen Tod fühlt, daß er in gesteigerter Verkehrtheit diese Absorption, als das einzig mögliche Auskunftsmittel einer Ausgleichung, als freie Hingabe und Opferung, seinem Willen als eine Großthat zumuthet, daß er auch seinen todten Verstand mit diesem Todes-Gedanken abzufinden sucht.

Wer aber wirklich denkt, der erkennet auch, daß nichts wirklich ist, als das Leben des Geistes. Das Organ der Philosophie ist die harmonische Gesammtheit aller Geisteskräfte in ihrer stetigen Verbindung mit dem Geiste Gottes. Von diesen Kräften des Geistes verwirft aber schon jede einzelne die Absorption. Der Verstand verwirft sie, weil sie dem Begriffe des Geistes, der Wille verwirft sie, weil sie gleich dem Selbstmorde der Sittlichkeit, das Gefühl verwirft sie, weil sie in ihrer Oede dem Leben zuwiderläuft.

Die Absorption ist die Frucht des Naturalismus oder Materialismus, der den Geist läugnet, denn er läugnet, daß das Ich wirklich d. i. ewig ist: er verdammt nicht allein das einzelne Ich, sondern folgerecht auch das absolute Ich zum Tode: es ist nur Natur, nur unendliche Substanz, in der Leben zuckt, ohne wirklich zu werden. Die Absorption ist die Hingabe des einzelnen Ich an die absolute Substanz, als die Natur. Denn eine Hingabe des einzelnen Ich an das absolute Ich wäre keine Absorption des erstern; es liegt vielmehr in dem Begriff des absoluten Ich, als Ich, als Geist, daß in ihm das einzelne Ich nicht untergeht, sondern in ihm fortdenkt und lebt. Das Ich ist in seinem Unterschiede von der Natur eben dieses, daß es sich selbst gleich ist. Ich = Ich. Darum widerspricht der Tod des Ich im Ich dem Gedanken.

Gleicherweise erweiset sich die Idee der Absorption als unsittlich, denn es ist unsittlich, daß der Geist der Natur sich opfert, und in ihre Sphäre herabsinkt: es ist unsittlich, nicht denken zu wollen; es ist die Sünde, welche so matt und schlaff macht, daß die Seele statt ihres abstrakten Selbst ihr eigentliches Selbst aufgiebt und versinkt, wie die Welle im Meere. Es ist Sünde, daß der Mensch sich mit dem Thier gemein macht, und seine Seele zur Welle herabsetzt.

Nicht weniger widerspricht auch das Gefühl, als die noch unmittelbare Einheit der Geistes-Entwickelung, der Absorption, welche das Leben des Geistes dem natürlichen Leben opfert. Insofern aber unter der Absorption doch nicht die Hingabe an die Natur, sondern die Verschluckung in den allgemeinen Geist verstanden, und diese dennoch als Untergang gefaßt wird, so ist mit dieser gedankenlosen Contradictio in adjecto zugleich der Gipfel aller Verkehrtheit, die faule Frucht gänzlicher Entfremdung erreicht, denn zum Untergange eines Wesens gehört eine ihm fremde und feindliche Macht, als welche mithin der allgemeine Geist gefaßt werden müßte, wenn in ihm der einzelne Geist vertilgt erscheinen sollte. Und so opponirt sich der Geist nach seinen einzelnen Kräften und in seiner Gesammtheit erst assertorisch und kategorisch dem Untergange, bis er sowohl den Untergang des Höheren im Niederen, als die Vertilgung des Gleichen im Gleichen, den Untergang des Geistes in der Natur und den Untergang des Geistes im Geiste, auch dialektisch überwindet. Die Grundlage dieser dialektischen Entwickelung ist der Begriff des Geistes, der Nerv der dialektischen Bewegung ist das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten Geiste, den Faden bilden die Kate-

gorien des Geistes, das Resultat ist nicht Absorption, sondern Aufhebung. An den Kategorien des Geistes, die wir, ehe wir sie ganz erleben, zum Voraus erfahren, indem sie sich entwickeln, erkennen wir die Sphäre des irdischen Geistes-Lebens im Leibe, — Leib und Seele wissen sich unmittelbar eins, — des seelischen Geistes-Lebens außer dem Leibe, — Leib und Seele unterscheiden sich, — und die Verklärung des Leibes und der Seele zur vollkommenen Einheit. Der Tod ist so kraft des überwindenden Lebens nicht Untergang, sondern Uebergang: der Uebergang ist aber nicht stetiger Uebergang, nicht Ueberkleidung, sondern um der Sünde willen, Entkleidung, wirkliche Trennung der Seele von einem ihm angehörigen heimathlichen Momente, vom Leibe. Aber das Leben behält den Sieg und verschlinget den Tod. 1. Kor. 15, 55. — 2. Kor. 5, 4. Dieses ist die wahre Absorption, wodurch das Leben den Tod verschlingt und überwindet, sie ist das Gegentheil der Absorption, welche alles Einzelne in den Schlund des Todes wirft. Die wahre Absorption ist die Hingabe des einzelnen Ich an das Leben des absoluten Ich, in welchem die abstrakte Ichheit verschlungen, aber das persönliche Fürsichseyn jedes einzelnen Subjekts verklärt erhalten wird. Darum steht und fällt auch die Lehre von der Unsterblichkeit und von der Auferstehung mit dem absoluten Geiste: denn im Ich geht kein Ich unter. Dieses ist die Macht des Lebens, welches als das Denken die Natur überwindet und ebendeswegen der Natur als ein Wunder erscheinen muß. Es ist auch ein Wunder, weil es, als die Wahrheit des Geistes, übernatürlich ist.

Zur näheren Verständigung wäre genauer auf den Begriff des Todes einzugehen. Der Tod besteht überall nicht

darin, daß er, der Tod, das Leben tödtet, sondern vielmehr darin, daß das Leben dem Leibe, welchen es bisher belebt hat, sich entzieht. So gewiß das Leben nicht der Tod ist, so gewiß stirbt auch nicht das Leben im Tode, sondern es bewegt sich nun eben recht, es geht weiter, ohne zu vergehen, es bleibt überall in seiner Sphäre. In der Natur bleibt das Leben stets der Gattung, denn es ist hier nur seyendes Leben: in der Sphäre des Geistes bleibt es ihm selbst, denn es ist in sich seyendes, denkendes, selbstbewußtes Leben: es geht nur insofern in sein allgemeineres über, als dieses der absolute Geist ist, der selbst Ich ist, und in dem jedes Ich es selbst bleibt und immer mehr wird.

Die eigentliche Spitze des Zweifels besteht darin, daß nicht allein der Leib des ihn belebenden Lebens, sondern auch das Leben des zu belebenden Leibes bedarf, daß mithin nicht allein der Leib stirbt, sobald ihn das Leben nicht mehr belebt, sondern auch das Leben selbst stirbt, sobald der Leib es nicht mehr beleibt. Wie der Leib stirbt, so faßt sich der Zweifel zusammen, wenn ihm die Seele als sein Leben fehlt, so stirbt auch die Seele, so stirbt das Leben selbst, wenn ihm sein Leib, sein Organ, seine Aeußerung entzogen wird. Alles dieses ist unwiderleglich gewiß: der Leib bedarf zum Leben des Lebens d. h. der Seele, das Leben bedarf zum Leben eines zu belebenden Organs, eines zu bethätigenden Vehikels, oder mit anderen Worten: der Leib bedarf zu seinem Bestehen der Verinnerung, die Seele bedarf zu ihrem Leben der Aeußerung. Was nicht in ihm selbst ist, zerrinnt, was sich nicht äußern kann, verkommt und verzehrt sich. — Allein was folgt daraus? Was folgt daraus,

1) für die Seele, in ihrer Trennung vom Leibe,

2) für den Leib, in seiner Trennung von der Seele?

Die Antworten darauf, wenn sie die Philosophie finden kann, würden

zu 1., den Beweis, näher die Sichselbstbewährung der Unsterblichkeit,

zu 2., den Beweis, näher die Sichselbstbewahrheitung der Auferstehung und des ewigen Lebens

enthalten: jenes ist das negative, dieses das positive Moment der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes*).

Aus dem Obigen folgt dieses:

Zu 1.

In der Sphäre der Natur verfällt wirklich das Leben, wenn es den bisher belebten Leib verläßt, der Natur oder dem allgemeinen Leben, der Gattung, denn wie die Natur selbst nur das Aeußere ist, so ist auch das Verhältniß zwischen Leib und Seele in ihr ein äußeres. Aber eben darum verliert die Seele durch ihren Tod nichts, wenn sie mit ihrem Leben andere Leiber durchdringt, denn es fehlt ihr nach wie vor das Innere, jedes Individuum ist gleichgültig gegen sein Andersseyn, weil es nicht es selbst ist, und daher nur in der Gattung sich vollendet, welche die Seele der Natur ist, der insofern ebenfalls eine Unsterblichkeit zukommt.

Anders ist hingegen in der Sphäre des Geistes die Trennung der Seele von ihrem Leibe: denn hier ist das Verhältniß der Seele zum Leibe ein inneres, die Einheit

*) Vergl. Unsterblichkeit und ewiges Leben. Von Kas. Conradi. 1837. — Leib und Seele. Von J. E. Erdmann 1837. — Erdmann in den Jahrb. f. wiss. Kritik. 1838. I. S. 797 folg.

beider eine innere, woraus folgt, daß die Trennung eigentlich nur eine äußerliche oder scheinbare seyn kann, wenn sie uns auch — anders erscheint und entgegentritt. Daß die Einheit des Leibes und der Seele eine innere und hiermit unzerstörliche sey, ist mithin die Vorfrage: der Beweis ist aber nicht von außen zu suchen, denn diese Einheit, welche der Geist ist, erweiset sich in ihr selbst, nämlich im Denken, welches, im Gegensatze zu dem äußern Seyn, das innere Seyn, das Seyn in ihm selbst ist. An dem Selbstseyn, Bewußtseyn, erweiset sich die innere Einheit des Leibes und der Seele in der Sphäre des Geistes oder des Denkens, näher des Denkenden. Die Seele hat einen Leib: dieß heißt nichts anders, als: das Innere kommt zu seiner Aeußerung, und diese Aeußerung kommt dem Innern selbst zu: die Werke der Seele sind der Leib, der ihr bleibt und nachfolgt. Die Seele denkt: dies heißt nichts anders, als: die Seele ist in ihr selbst, sie hat ihren Leib und ihre Wohnung an ihr selbst: insoweit kann die Seele ihren Leib so wenig verlassen, als sie sich selbst verlassen kann: sie ist in ihrem Denken, in jeder Entäußerung dennoch in sich selbst. Ihr Selbstseyn ist ihr Leib, ihr inneres Leben ist ihre Verleiblichung: so verfällt sie nach der äußerlichen Trennung von dem Leibe, nicht wie in der Sphäre der Natur dem allgemeinen Leben derselben, sondern dem innern Leben des Geistes: das einzelne Ich kommt nicht zu der absoluten Substanz, sondern zu dem absoluten Ich, indem es eben so Ich bleibt, als das einzelne Nicht-Ich in dem absoluten Nicht-Ich der Substanz nach wie vor Nicht-Ich bleibt.

Dieses ist die Unsterblichkeit der Seele, welche, von der Einheit des Leibes und der Seele abhängig, an und

mit dieser sich erweiset *). Dennoch sehen wir den äußern Leib dem Tode verfallen.

Zu 2.

Der Leib verfällt dem Tode, wenn das Leben sich von ihm trennt: er bleibt aber eben darum in der Sphäre der Natur immerfort der Stoff, der von der Seele der Natur belebt wird. Was sich dem Tod, dem Nichts, entgegenstellt, das Etwas, diese Leibes-Welt, so viel der Tod auch unternommen, er wußte nicht ihr beizukommen: denn stets erneuert sich die Brut, und immer cirkulirt ein andres, frisches Blut. Dieser Prozeß des Leibes und des Lebens in der Natur ist namentlich in dem Prozesse des Stick-, Sauer-, Wasser- und Kohlenstoffs, und demnächst im Athmen und Blutumlaufe vorgebildet **).

So verfällt auch der Leib des Menschen, so weit er der Natur angehört, dem Tode, wenn die Seele sich von ihm trennet. Es ist indessen klar, daß damit das Verhältniß zwischen Leib und Seele, wie es in der Sphäre des Geistes gegeben ist, nicht erschöpft, der Prozeß beider Momente nicht vollendet, das Werk noch nicht vollbracht seyn kann; denn so viel an dem Leibe als todt und unbelebt, weil nicht vergeistigt, von der Seele sich ablöset, so viel davon noch der Natur angehörig geblieben und der Seele durch den Geist nicht angeeignet worden ist, so viel fehlt noch an der Vollendung. Die Bestimmung des Verhältnisses und

*) Vergl. v. Schubert: Geschichte der Seele. 2te Ausg. §. 26. Die Seele in ihrer Besonderheit vom Leibe. §. 41. Schicksale der Seele im Tode. §. 57. folg. Die Herrschaft der Seele über den Leib.

**) v. Schubert: Geschichte der Seele. 2te Ausg. §. 10. 11. 12. §. 49. und §. 50. Die Herrschaft des Leibes.

Prozesses zwischen Leib und Seele kann, wie sich nicht allein logisch an dem reinen Gedanken erweiset, welcher auch seine objektive oder leibliche Seite hat, und wie sich an den untersten Analogien des Naturlebens protypisch äußerlich zu Tage legt, keine andere seyn, als daß die zusammengehörigen Momente im endlichen Geiste eins werden sollen, wie sie es im absoluten Geiste aus ihm selbst sind, daß der Naturleib vergeistigt, daß die Seele verleiblicht und hiermit zum Geiste werde.

Dem ist nicht genügt, wenn der Leib der Seele wenigstens theilweise stirbt. Die Seele ist zwar gerettet, aber auf Kosten des Leibes, der zum Theil von ihr nicht durchdrungen worden, sondern gestorben ist.

Es ist eben so einleuchtend, daß diese Durchdringung beider Momente zum Geiste, als Ueberkleidung des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe zum Geiste, weil beide Momente nach dem Wesen des Geistes als des Selbst zusammengehören, nach Maaßgabe dieses Verhältnisses stetig und ununterbrochen sich entwickeln sollte.

Eben so unläugbar ist aber die Unterbrechung, welche wirklich eingetreten ist; wir werden nicht überkleidet, sondern entkleidet, dem Uebergange geht der Untergang voraus: auch die Seele empfindet den Tod, wenn sie ihm auch nicht unterliegt, den Tod des Leibes, als ihres Leibes. Wir haben diese Unterbrechung des Lebensprozesses an dem Tode nicht allein vor Augen, wir erfahren sie nicht allein äußerlich, sondern wir finden diese Unterbrechung stetiger Entwickelung an dem Gedanken selbst: die innere Erfahrung zeugt von dem Tode: das Bewußtseyn des Geistes muß ihn eben sowohl factisch anerkennen, als es ihm fortwährend widerspricht, weil es Leben ist. Das Leben

ist die stetige Entwickelung des Prozesses zwischen Leib und Seele: der Gedanke folgt dieser Entwickelung, aber er erfährt auch die Hemmung und Unterbrechung: der Tod ist diese Unterbrechung stetiger Lebens-Entwickelung: die Ursache der Unterbrechung ist die Entfernung von dem Lebensquell, die Sünde.

Aber eben so gewiß ist es auch, daß der Tod als der Sünde Sold den Faden nicht zerrissen, sondern nur unterbrochen hat. Daß Sünde und Tod in der Entwickelung des Geistes wirklich Störung, Hemmung und Unterbrechung verursacht haben, davon zeugt die Arbeit des Gedankens im Schweiße, die Schwierigkeit die zerfallenen Momente zusammen zu finden und ohne Schiffbruch zum Ziele zu gelangen. Wir streben so täglich nach dem Denken und Wollen: daß eins wie das andere sich untereinander verklagt und rechtfertigt, das zeugt von der Unterbrechung, welche der Tod ist. Daß wir aber dennoch noch denken und wollen, daß wir selbst von der Sünde und dem Tode wissen, daß diese Trennung von dem Geiste dennoch zum Bewußtseyn des Geistes kommt, dieses ist das kräftigste Zeugniß, daß der Faden nicht gar zerrissen ist, dieses ist die Bürgschaft für die Widervereinigung. Die That Gottes, welche der Sünde so weit gewehrt hat, daß sie ganz getilget werden kann, ist als Erlösung, die Erlösung als das Kommen Gottes zu dem von Gott abgefallenen Menschen bezeichnet: die Frucht der Erlösung ist, daß die Entwickelung des Lebensprozesses zur Verklärung der Einheit des Leibes und der Seele, welcher Sünde und Tod entgegentreten, nachdem sie gewaltsam zerrissen ist, doch wieder angeknüpft wird. Hieraus folgt, daß auch der hier noch nicht vergeistigte und darum durch den Tod

von der Seele getrennte Leib zu seiner Zeit verklärt werden wird, wenn die Seele dazu bereitet ist *).

Hiermit ist der obige Zweifel gelöset. Leib und Seele gehören in der Sphäre des Geistes so zusammen, daß sie nur theilweise und nur auf Zeit getrennt werden können, ohne sich darum zu verlieren. Dasselbe Verhältniß beider finden wir auch wirklich schon in dieser ersten Station des Daseyns an dem Bewußtseyn sich so vollziehen, daß Leib und Seele einerseits sich von einander unterscheiden, andererseits als Eins sich wissen und als Ich bezeichnen. In der letzteren Beziehung bin ich schon unsterblich, die Unsterblichkeit ist präsent, sie ist mein Wesen: andererseits werde ich es erst. In jener Beziehnng bin ich im Leibe einheimisch, denn er ist die irdische Heimath, die mir nicht wieder auf immer verloren gehen kann: in dieser Beziehung bin ich hienieden nicht einheimisch, sondern ein wandernder Fremdling, welcher die zukünftige Stätte sucht und seine Heimath im Himmel bei Christo findet, welcher dem Tode die Macht genommen hat. Immer ist aber das Leben nach dem Tode die bessere Heimath der Seele: sie wohnt dann in ihr selbst, als in dem ihr angehörigen und von ihr durchdrungenen Leibe, bei Christo, welcher das persönliche Leben des Geistes ist, und dieses zweite Leben in der zweiten Heimath ist adäquater, als im Leibe zu wallen, denn die Seele ist bei Christo: sie entbehrt zwar denjenigen Theil ihrer Heimath, der noch nicht ge-

*) Quemadmodum si non peccasset homo, cum eodem, quod gerebat, corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oportet, ut cum restaurabitur, cum suo, in quo vivit in hac vita, corpore restauretur. *Anselmus*: Cur Deus homo? II. c. 3. Anselmus setzt dann hinzu: Necesse est, ut de humana naturâ perficiat Deus, quod incoepit.

läutert ist, den Leib, der sie von dem Geiste so trennte, daß sie sich selbst von dem Leibe trennen mußte: aber sie hat einen guten Tausch gemacht. Dieses sind die beiden Heimathen, welche beide ihr Recht haben, und schon jetzt ideell eins und präsent sind, aber dennoch nicht in ihrer Fülle wirklich sind, sondern erst sich ausschließen und successiv folgen, bis sie Eins werden nach der Auferstehung. Wir haben hiermit die Predigt des Apostels 2. Kor. 5, 1—9. von diesem Leben und dem zukünftigen bis zur Auferstehung zum Bewußtseyn gebracht: in dieser Predigt tritt auch dieses hervor, daß nichts so unnatürlich ist, als der Tod, nichts so erschrecklich, als gewaltsame Entkleidung statt stetiger Ueberkleidung, nichts so anomal, als Unterbrechung statt Entwickelung. Ja, die Unterbrechung ist scheinbar sogar förmliche Zerreißung des Bandes zwischen Leib und Seele, denn der Leib verweset wirklich, weil ihn die Seele nach den Folgen der Sünde nicht hat durchdringen können. Dieser Verwesung, welche der Verklärung und Auferstehung vorausgeht, kann sich der natürliche Leib in Folge der Sünde nicht entziehen, wiewohl wir wünschten, lieber überkleidet und sanfter hinüber geleitet zu werden. Der Leib würde dieser letzten Prüfung, der letzten Folge des Todes, der Verwesung, nur insofern überhoben seyn, als er schon vorher vollkommen durchdrungen und verklärt würde. Darum hat der heilige Leib Christi, wiewohl in ihm als dem Haupte alle fremde Sünde sich concentrirte, dennoch die Verwesung nicht gesehen: wir aber erfahren sie an dem Leibe des Todes, von dem wir schon vor dem Tode das Ich unterscheiden, welches davon erlöset wird durch das Ich, das Herr und Bruder ist.

Hiermit rechtfertigt sich auch vor dem Gedanken die

Unsterblichkeit und die Auferstehung zum ewigen Leben: der Tod verneint sich, das Leben bejaht sich: nichts ist so unglaublich, als der Unglaube an den Sieg des Lebens, nichts so zuverlässig, als der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste, oder dem Seyn und dem Insichselbstseyn, nichts ist so einleuchtend, als die Folge dieses Unterschiedes, nämlich, daß die Natur das Leben in der Gattung äußerlich, der Geist das Leben in dem Individuum innerlich hat. Aber so ungedenkbar der Abschluß des Lebens mit dem Tode ist, — denn das Bewußtseyn widerspricht ihm nicht allein mit der Macht des Lebens, sondern mit der Macht des in ihm selbst seyenden Lebens, des Denkens, — so ist dennoch das Leben nach dem Tode ein Wunder, das, so lange wir im Leibe wallen, nach Wie und Wann, kein Mensch ganz fassen, kein Mensch ganz lassen kann.

Das Wunder ist schon nach Platon das eigentliche Gebiet der Philosophie. Aber in neuerer Zeit hat die spekulative Philosophie grade in Beziehung auf

die Wunder,

eine schwere Anklage erfahren müssen. Die Anklage ist um so wichtiger, als es nicht zu läugnen steht, daß mit den Wundern im Einzelnen auch das Wunder selbst, die Offenbarung des göttlichen Geistes, steht und — fällt. Die Anklage ist durch den neuesten Rationalismus, welcher aus dieser Philosophie hervorgegangen, oder vielmehr abgefallen ist, verstärkt worden. Und dieser neueste Rationalismus ist um so bedeutender, als er den Naturalismus neuerer supranaturalistischer Wunder-Erklärungen siegreich nachweiset, und den allergewöhnlichsten Rationa-

lismus in der supranaturalistischen Polemik gegen den Rationalismus auf das evidenteste zum Bewußtseyn bringt. Das Wunder natürlich erklären heißt das Wunder selbst bestreiten: der Rationalismus ist also konsequent, und in seiner Sphäre, wenn er sich damit abgiebt. Wenn dagegen umgekehrt das Wunder in Schutz genommen, aber mit eben diesen rationalistischen Verstandesmitteln durch allerlei natürliche Hypothesen und subjective Gedanken plausibel gemacht wird, so kommt die supranaturalistische Polemik für die Wunder in den gedankenlosesten Widerspruch mit ihrem eigenen Verfahren.

Insofern ist philosophisch nur beizustimmen, wenn der neueste Rationalismus die natürliche Rechtfertigung der Wunder negirt, aber — er bleibt dennoch selbst, indem er mit dieser natürlichen Erklärung des Uebernatürlichen das Uebernatürliche selbst, die Wunder, plattweg negirt, — in der Negation sitzen, weil — — auf dem natürlichen Standpunkte.

Der dem modernen Bewußtseyn übrig gebliebene Glaube an Wunder ist in der That nicht mehr und nicht weniger als ein mattes juste milieu zwischen dem Naturalismus und Supra = Naturalismus. Es wird eine gewisse elastische Ausdehnung der natürlichen Gränzen statuirt, eine Ueberschreitung der trivialsten Alltäglichkeit gegen den Naturalismus geltend gemacht: aber man bittet sich doch auch das Uebernatürliche möglichst natürlich und in einem erklärlichen Zusammenhange aus: diesen Zusammenhang vermißt man so lange, bis man ihn durch allerlei Hypothesen selbst gemacht hat. Alles was geschehen ist, gilt für unglaublich: was man sich aber eben so spitzfindig als albern selbst ausdenkt, gilt als die rechte Auto-

rität: die Mirakel werden verworfen: einzelne außerordentliche Ereignisse finden als Mirabilien unter gewissen beschränkenden Bedingungen noch einigen Platz.

Es kann nur gebilligt werden, wenn gegen solche schnöde Versuche historischer, psychologischer und physiologischer Kunst geeifert wird *). Der neueste Rationalismus hat gegen dieses Verfahren mit Fug und Recht geeifert: aber er negirt nicht bloß diese natürliche Vertheidigung und Rechtfertigung der Wunder, in welche selbst die moderne Orthodoxie gerathen ist, sondern mit ihr auch — die Wunder selbst: und so bleibt er auch seines Ortes in der Sphäre, die er bestreitet: es ist ihm auch die Scheu vor Wundern, als vor Gespenstern, mit allem Naturalis-

*) Es ist nicht bloß ein Wunder, daß Jesus so Viele von so wenigen Broden und Fischen gespeiset hat, sondern dieses gehört auch zu dem Wunder, daß so Viele in der Wüste zusammen gekommen sind, und daß sie nichts zu essen bei sich gehabt haben. — Viele meinen, die Neben-Wunder, welche dem Mittelpunkte der Wunder entgegenstehen, wegräumen zu müssen, um das Hauptwunder desto plausibler zu machen: statt daß es gälte, die Wunder so auf einander gethürmt zu lassen, wie sie sind. — So ist es ein Wunder, wenn so viele böse Geister in so viele Schweine getrieben werden: diesem Wunder soll das Wunder widersprechen, daß dessenungeachtet Jesus, statt bewundert zu werden, vertrieben wird; man meint dieses möglichst wegräumen zu müssen, um jenes gelten zu lassen, oder jenes in seiner historischen Wirklichkeit bestreiten zu müssen, um hiermit auch diesem Ereignisse seine Glaubwürdigkeit zu nehmen. — Es ist ein Wunder, daß Jesus Todte erweckt: dieses wird damit widerlegt, daß er nicht mehrere zu erwecken veranlaßt worden sey, als wenn nicht ein Wunder das andere hervorrufe: hier besteht das zweite Wunder in dem Unglauben an das Wunder Angesichts desselben, und diesen Unglauben finden diejenigen wunderbar, die — selbst darin stecken. Dieses ist die Spitze des Widerspruchs.

mus gemein, eine Scheu, welche auch den modernen Glauben angesteckt und abgekühlt hat. Allen diesen Richtungen ist es eine Thorheit und ein Aergerniß, wenn Tertullianus sagt, daß die Wunder um so glaublicher werden, je mehr sie der natürlichen Vernunft widersprechen. Alle diese Richtungen trifft daher auch ohne Ausnahme der barmherzige Wehruf des Herrn über Chorazin und Bethsaida, nämlich die Klage über das verstockte und harte Herz des natürlichen Verstandes, welcher von dem Geiste Gottes nichts vernimmt, denn es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet seyn. Wie verhält sich nun die spekulative Philosophie, abgesehen von den Verirrungen einzelner Bekenner, welche hinter ihr zurückbleiben, nach ihren wesentlichen Principien zu den Wundern?

Wer an den Geist nicht glaubt, der kann auch nicht an Wunder glauben: wer aber an den absoluten Geist glaubt, der muß auch an seine Manifestationen in der Natur glauben, die dieser als Wunder erscheinen, und daher auf dem natürlichen Standpunkte geläugnet werden; denn das Wunder ist nichts anders, als das Zeugniß des göttlichen Geistes, dem widersprochen wird, indem es nach seiner Uebermacht in die Natur eindringt, der es doch nicht angehört. Das Wunder ist so einerseits der Sieges-Act des Geistes über die Natur, auf daß sie den Geist als den Herrn anerkenne, und insofern die sinnliche Beglaubigung für die Sphäre der Natur, andererseits aber auch das Moment, an welchem die Natur, nachdem sie sich von ihrem Erstaunen erholt hat, ein Aergerniß nimmt und zum Widerspruch sich verstockt. Der Naturalismus erschrickt vor dem Wunder, womit der

übernatürliche Geist in die Natur dringt, als vor einem unheimlichen Gespenste: und die Gadarener entsetzen sich, und bitten den, der solche Wunder wirkt, aus ihren Gränzen zu weichen. Wenn nun in der spekulativen Philosophie der wesentliche Unterschied des Geistes von der Natur nicht allein anerkannt, sondern auch zum Bewußtseyn gebracht, wenn die Natur ihrer Unwahrheit gegen den Geist überführt, und schon der Widerspruch der Natur als ein Vorzeichen und als das erste Zeugniß seiner Wahrheit erkannt, wenn das harte Herz des natürlichen Menschen, welches sich in seiner Subjektivität dem stetigen Einströmen der göttlichen Zeugnisse verschließt, in seinen Folgen, nämlich nach seinem nothwendigen Verfalle in die Natur, phänomenologisch ausgestellt wird, so ergiebt sich von selbst, daß die wahrhaft spekulative Philosophie, wenn sie ihren Principien auch in den schwierigsten Kämpfen des Gedankens treu bleibt und den natürlichen Einflüsterungen subjektiver Einfälle ausweicht, die Wunder nicht allein nicht bestreitet, sondern vielmehr ebensowohl ihre Uebernatürlichkeit für die Natur, als ihre Natürlichkeit d. h. ihre Nothwendigkeit und begriffsmäßige Wesentlichkeit für den Geist bewähret und verwahret. Allerdings ist der Mensch so tief herabgesunken aus der Welt der Wunder, d. h. aus der Sphäre des Geistes, so tief hat ihn die Freiheit und Licht raubende Sünde herabgezogen, daß er sich verwundert, sich entsetzt, sich selbst d. h. den Geist verläugnet, wenn ein Wort des G e i s t e s — nicht allein nominalistisch, sondern realistisch, — die Macht der Natur fällt, und über Sturm und Wellen gebietet. Er ist aber eben damit auch aus der wahren Philosophie herabgefallen, welche die Herrschaft des Geistes sucht und erkennet: die Erlösung, welche von An-

fang an vorbereitet worden ist durch die thatsächliche Verheißung, hat auch die Philosophie erst wieder möglich gemacht. Wenn aber aus dieser Philosophie gleichzeitig das Urtheil hervorgegangen ist, daß die Wunder, insofern sie in die sinnliche Erscheinung treten, eben nur eine der äußern Natur äußerlich aufgedrungene Beglaubigung des Geistes enthalten, und mithin nicht als die höchste, d. h. die dem Geiste nach seiner übergreifenden Subjektivität adäquate Beglaubigung des Geistes sich erweisen, wenn gesagt worden ist, daß das Wunder, wie alles, was von dem höheren Geiste zeuget und aus einer höheren Sphäre in die niedere hineinragt, zwar dem Geiste zusagt, und einen tieferen Anklang im Geiste erregt, und den Zug des Geistes im Geiste geheimnißvoll erweckt, aber dem Geiste noch nicht die ihm eignende Befriedigung gewährt, vielmehr einerseits dem Geiste nicht genügt, andererseits auch der Natur fremd bleibt, so ist damit weder die Wirklichkeit, noch die immanente Zweckmäßigkeit der Wunder bestritten. Derselbe, der über Chorazin und Bethsaida das Weh ausruft, weil sie vom Wunder und vom Geiste nichts vernehmen, derselbige, welcher die Pharisäer und Saducäer straft, weil sie die Wunderzeichen der erfüllten Zeit nicht verstehen, derselbige sagt ihnen auch, daß das Wunder nur der unmittelbare Anfang von dem Wehen und Wirken des Geistes ist, indem es den natürlichen Menschen äußerlich ergreift, und daß es eben deswegen für diejenigen, die sich davon ergreifen lassen, als Brücke dienen soll zu dem Reiche des Geistes, welches nicht äußerlich, sondern inwendig ist. Darum soll denen, die nur nach Zeichen vom Himmel fragen, und viele Zeichen verlangen, nur ein Zeichen gegeben werden, — das Zeichen

des Propheten Jonas: denn wer gegen das Wunder selbst, gegen den Geist im Gegensatze zur Natur, sich ungläubig verhält, dem helfen auch die einzelnen Wunder nicht. Eben darum wird auch der Naturalismus, welcher die Wiedergeburt läugnet, weil sie ein Wunder ist, welches ebensowohl der Natur widerspricht, wie die Natur ihm widerspricht, auf den Geist verwiesen, aus dem auch die Naturwunder kommen, aus dem der Mensch geboren ist und wiedergeboren werden soll. —

Hier zeigt es sich zugleich, was an der Beschuldigung, daß die Philosophie in den objektiven Wahrheiten nur die symbolische Einkleidung ihrer subjektiven Gedanken finde, als wahr zugegeben werden muß. Dieses ist an dieser unwahren Anklage wahr, daß alle objektive Wahrheit mir nicht eher ganz zu Gute kommt, bis sie das Subjekt auch subjektiv annimmt, und sich aneignet, indem es darin den Geist erkennt, der dem Geiste eignet.

So viel von den Wundern im Allgemeinen. Die speziellere Ausführung ist allerdings ein Bedürfniß der Zeit, eine gerechte Forderung an die Philosophie, denn nur diese vermag die schaalen Wundertheorien der modernen Exegese mit Erfolg zu bestreiten und die Wunder selbst zu erhalten. Zunächst kommt es aber nicht auf die Wunder an, sondern auf das Wunder, auf das Zeichen des Propheten Jonas.

Hiermit wenden wir uns zu dem Hauptpunkte der Anklage in dieser Zeit, zu demjenigen Artikel des vielgliedrigen Libells, welcher durch Strauß Kritik des Lebens Jesu von neuem in Frage gestellt worden ist, zur — spekulativen

Christologie, welche eine nähere Erörterung in Anspruch nimmt, denn hier ist ganz besonders die Lehre der spekulativen Philosophie durch die Schule selbst verdächtigt worden.

Es ist nun nicht mehr die Lehre von dem Menschen, als Sünder, es ist die Lehre von dem Gott-Menschen selbst, um die es sich handelt. Auch hier nimmt der Rationalismus keinen Anstand, Strauß Theorie mit der Hegelschen Philosophie für identisch zu erklären, wiewohl sich die letztere aus Vorsicht zunächst dem kirchlichen Dogma bequemt habe, aber darunter eben nur eine abstrakte Idee, als Thatsache des subjektiven Bewußtseyns, verstehe. In dieser Beziehung sind die Auslassungen von D. Strauß in dem dritten Hefte seiner Streitschriften sehr merkwürdig, sie enthalten den besten Anfassungs-Punkt zur weitern Erörterung.

Strauß giebt selbst zu, daß Hegel nur in einzelnen Stellen seiner Auffassung sich zu nähern scheine, im Allgemeinen aber an der Person des historischen Christus noch festhalte, und die historisch negative Kritik verwerfe. Hier thut es also Noth, daß sich die spekulative Philosophie bestimmter fortbewege, wozu die neueste Christologie des philosophischen Rationalismus selbst am besten dienen kann.

Es ist bekannt, daß Strauß in der evangelischen Geschichte keine wirkliche Geschichte, keine objektive Wahrheit, sondern nur die subjektive That des menschlichen Bewußtseyns finden kann, welches die ihm inwohnende Idee der Gott-Menschheit theils unwillkührlich, theils absichtlich in objektiven Mythen versinnlicht, bis es endlich, — gleich

dem Lügner, der am Ende mit seinen Erdichtungen sich selbst täuscht und sie für wahr hält, — die eigenen Einbildungen, die eigenen Einkleidungen einer bloß allgemeinen Wahrheit als baare ächte Münze wieder annehme und als historische Thatsache sich aufdringen lasse. Nach Strauß ist daher die evangelische Geschichte, in Kantischer Terminologie ausgedrückt, nichts anders als eine Subreption des hypostasirten Bewußtseyns, nur daß er dieser Hypostasirung eine Grundlage giebt, die an dem ganzen Menschengeschlechte zur objektiven Wahrheit werden solle, während die Uebertragung auf den Menschen Christus als sinnliche Täuschung erscheine.

Strauß findet hiernach die Idee Christi, als des Gottmenschen, nicht in einer einzelnen Person, sondern in der Gattung der Menschen, und auch nicht in dieser, wie sie jetzt, oder in irgend einem einzelnen Zeitpunkte ist, sondern nur in ihrer unendlichen, nie geschlossenen Progression, in welcher sich die Totalität des Begriffs entwickelt. Er legt mithin der subjektiven Idee der Gott-Menschheit eine objektive Wahrheit zum Grunde, nur daß er ihr keine individuelle Wahrheit einräumt und ihre Verwirklichung nur in der unendlichen Zukunft sucht.

Hiergegen war ihm unter anderen von Seiten der Philosophie, zu der er sich zu bekennen schien, vorgehalten worden, daß seine Verstandes-Ansicht in der Sphäre des Naturalismus stecken bleibe, und den Uebergang aus der Sphäre der Natur in das Reich des Geistes nicht begriffen habe, in dem ihm das Individuum des Geistes, wie das natürliche Individuum, nicht mehr und nicht weniger als ein Exemplar der Gattung sey. Er schien seinem Meister in der Philosophie bloß bis zur äußersten

Gränze der Natur gefolgt zu seyn, welche mit dem Tode des Individuums schließt. An dieser Stelle schien er seinen Führer verlassen, und von der weiteren Entwickelung der Philosophie Abschied genommen zu haben. Darauf deutete auch die Bauersche Kritik der Straußschen Kritik, welche mit den Worten schloß: „Die Kritik gehe „nur von der Vorstellung des Individuum zur „Idee der Persönlichkeit fort, an welche Idee überhaupt die Fortbildung der Wissenschaft geknüpft ist, und „der Zwiespalt des Begriffs und der Erscheinung „wird seine Lösung erhalten *)."

Hiermit ist der Punkt treffend bezeichnet, wo die Philosophie den Faden zu weiterer konkreter Entwickelung wieder aufzunehmen hat, um die Verstandeskritik zu überwinden. Hierauf ist auch Strauß selbst eingegangen: er hat auch wirklich gezeigt, daß er — einen Schritt weiter gegangen ist: denn er sagt in seinen neuesten Erklärungen ungefähr Folgendes: „Auch ich glaube nicht bloß an einen „idealen Christus: auch mir ist Christus eine objektive „Person: ich finde diese Person in der Gattung, in der „Menschheit: die ganze Menschheit ist Christus. Christus ist daher mehr als jeder einzelne Mensch, und von „jedem einzelnen Subjekte verschieden, denn er ist die „ganze Menschheit. Eben darum ist der historische Christus nicht der wahre Christus, weil ein einzelner Mensch „nicht die ganze Menschheit ist. Daß aber jene allgemeine „Persönlichkeit Christi weder von Rationalisten, noch von „Supranaturalisten, noch von Philosophen eingesehen wird,

*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1836. 1r. Band. S. 704.

„das kommt daher, daß ihnen die Gattung nur Gattung „ist: sie können sich nicht zu der Idee erheben, die Gattung selbst als Person, das Kollectivum als Einheit „anzusehen." Es ist wohl zu merken, daß diese kritische Ansicht mit der Kritik der reinen Vernunft wörtlich übereinstimmt. Ja man glaubt wohl gar eine neue, aber unveränderte Auflage von Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" vor sich zu haben: denn wir lesen auch in dieser dasselbe Urtheil mit denselben Worten: „Die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit ist allein der Gott wohlgefällige Mensch, „der von Ewigkeit her in ihm ist: die Idee desselben geht „von seinem Wesen aus: er ist kein erschaffen Ding, sondern Gottes ewiger Sohn."

Hier ist nach meinem Erachten der Kardinal-Punkt, wo die spekulative Theologie fortzuarbeiten hat. Der Stifter der gegenwärtigen philosophischen Periode ist abberufen worden, ehe er sich hierüber zur bestimmten Erkenntniß durchgearbeitet hatte: daher die schwankenden subjektiven Aeußerungen, welche Viele, Gegner und Anhänger, mit seiner objektiven Philosophie verwechseln. Es ist nothwendig, daß wir die gegenwärtige spekulative Philosophie von dem Werkzeuge des Geistes, welches dazu berufen worden, daß wir die Lehre von dem Lehrer unterscheiden: ebensowohl ist der Lehrer von seiner Schule zu unterscheiden. Wie die Lehre der gegenwärtigen Philosophie, aus ihr selbst entwickelt, zu der modernen Theologie sich verhält, darüber soll hier Rechenschaft gegeben werden. Wie der erste Verkündiger jener Philosophie subjektiv zu den neuesten Entwickelungen des theologischen Rationalismus sich gestellt haben würde, kann

dahin gestellt bleiben, wiewohl wir überzeugt sind, daß er im schlimmsten Falle sich gar nicht damit befaßt, bei einem ernsten Eingehen hingegen mit derselben Tiefe und Treue, wie in den Sphären der Phänomenologie und Logik, die Dialektik der neuen Bewegung Schritt für Schritt verfolgt haben, und zum spekulativen Siege hindurchgedrungen seyn würde. Wie endlich die Schule dazu in ihren unterschiedenen Fractionen sich stellt, ist ihre Sache.

Jedenfalls ist es die Aufgabe der spekulativen Philosophie, ihr Verhältniß zu der modernen theologischen Weltbildung zu erörtern. An dieser Bewegung des modernen Bewußtseyns, welche längst vorbereitet, lange Zeit furchtsam zurückgehalten, endlich ausbrechen mußte, sind zwei Seiten ihrer Thätigkeit zu unterscheiden, die historische Kritik oder die Exegese, und die Dogmatik. Es ist nicht zufällig, sondern in der Art dieser negativen Verstandesrichtung gegründet, daß die Dogmatik derselben an der Schwindsucht laborirt und zu einem so kurzen als dürren Resultate sich zusammenzieht, während Kritik und Exegese mit ihren hin und her sich bewegenden Meinungen und sich selbst verklagenden subjektiven Gedanken, mit ihren endlosen Hypothesen und Vermuthungen in breiter Ueberschwemmung sich ergießen, nur daß diese Ueberschwemmung nur die Thäler der Erde trifft, aber die Berge (Matth. 5, 14.) nicht erreichen kann.

Die historische Kritik der modernen Theologie

gehört wesentlich einer abstrakt subjektiven Richtung des Geistes an, womit sie sofort von der Philosophie der Geschichte unterschieden ist.

Es ist hier nicht der Ort, die kritische Seite des

neuesten theologischen Rationalismus weiter zu verfolgen, denn wir haben es mit der Philosophie desselben zu thun: aber eben deswegen ist der Unterschied zwischen der Kritik der Geschichte und der Philosophie der Geschichte vorab näher zum Bewußtseyn zu bringen.

Als subjektiv hat die Kritik ihren Gegenstand, nämlich die Geschichte, außer sich: weil ihr der Gegenstand mithin fremd bleibt, so ist sie wesentlich negirend; sie kommt nicht zur Sache selbst, sondern bleibt draußen, denn sie befindet sich in der Differenz d. h. im Zwiespalt oder im Zweifel. Die historische Kritik des Christenthums ist so der Gegensatz der historischen Apologetik des Christenthums. Aber eben darum stehen auch diese beiden Richtungen des Geistes, als Glieder Eines Gegensatzes, auf Einer Linie: beide Stellungen des Gedankens zu seinem Gegenstande befinden sich noch außerhalb ihres Gegenstandes. Sie beruhen beiderseits auf dem noch abstrakten Unterschiede eines formellen und realen Erkenntniß-Prinzips, welcher nach so vielen neuen literarischen Erscheinungen auch im Gebiete der Philosophie noch Zerwürfniß und Aergerniß verursacht. —

Daß diesen historischen Richtungen der Apologetik wie der Kritik der Gegenstand nur Gegenstand und hiermit entgegengesetzt ist, das haben beide mit einander gemein: ihr Unterschied besteht nur in dem verschiedenen Verhalten, indem die Apologetik für, die Kritik gegen den Gegenstand streitet. Der Nerv der Apologetik ist daher der Beweis, welcher wesentlich äußerlich ist: der Nerv der Kritik ist der Zweifel, welcher ebenfalls äußerlich den äußerlichen Beweis negirt, aber als eben selbst äußerlich eben so wenig überwinden als herstellen kann.

Hingegen die Philosophie der Geschichte ist der Geschichte immanent: sie ist selbst die Geschichte als die Entwickelung des Geistes *). So ist die Philosophie der Geschichte mit ihrem Gegenstande eins. Die äußerliche Negation verklärt sich so zu ihrer Wahrheit, nämlich zu der der Geschichte selbst immanenten Dialektik ihrer Entwickelung: sie negirt sich von Stufe zu Stufe, um sich zu affirmiren. Hiermit verklärt sich in der spekulativen Philosophie der apologetische Beweis zu seiner Wahrheit: denn die Geschichte wird nicht bewiesen, sondern sie erweiset sich an ihr selbst: es ist der Geist, der Zeugniß giebt unserm Geiste. Die

*) Ein junger Theolog hat die subjektive Kritik der neuern Theologie nicht allein nach ihrem Ursprunge aus dem Kantianismus, sondern auch nach ihrem Verhältniße zur dialektischen Dogmatik sehr richtig charakterisirt, wenn er sagt: Omnino diversa est haec methodus *critica* a methodo *dialectica* theologiae *speculativae*, quae etiam scientiam dogmaticam antiquioris temporis crisi subjicit, sed non solum *negative* verum etiam *positive*, ita ut omnis dogmatis christiani evolutio historica ut momentum ideae speculativae agnoscatur. *Speculativa* igitur dogmatica diversos radios ideae in historia agnoscens eosque in unum focum colligens, totam historiam in sese idealiter recipit et *conservat*, *critica* vero ista methodus, neglecta idea speculativa *in* ipsa religione, historiam in sese recipit, ut illam mox *respuat*. *J. Martensen:* de autonomia conscientiae sui humanae. 1837. Die Kritik ist hiernach das Auge, in welchem sich die Zeiten subjektiv färben, die Dialektik das Auge, in welchem sie sich objektiv spiegeln. Indem hiermit zu jeder weiteren Forschung immanente Dialektik gefordert wird, ist der Glaube, mittelst dessen der Mensch in die Sache tritt, schon vorausgesetzt. Die wahre Philosophie darf sich vor diesem Cirkel im Denken, den sie zu erklären hat, nicht scheuen, und den Voraussetzungen nicht ausweichen, mit welchen sie anfangen muß, und ohne welche sie nicht einmal zu einem Anfange, und noch weniger zur Sache selbst kommen kann. Jeder Anfang in der Zeit ist eine Voraussetzung: Gott selbst ist seine Voraussetzung.

Die historische Kritik benimmt sich gegen die Geschichte und deren Facta, als wenn nur ihr, der subjektiven Kritik, der Gedanke angehöre, und das Material, welches ihr vorliegt, nur den realen Stoff zu der ihr allein angehörigen Idee oder Form enthalte: wenn sie in der Geschichte Gedanken findet, so traut und schreibt sie solche nicht der objektiven Geschichte zu, — sondern sich selbst. Unbewußt liegt dieselbe Stellung auch der Apologetik zum Grunde, wenn sie beweisen will, was sich selbst erweiset. Das Verhältniß der heterodoxen Kritik zur orthodoxen Apologetik kann nach dem Gesagten zur näheren Verständigung über das Verhältniß beider zur Philosophie der Geschichte dienen. Zu gleichem Zwecke könnte eine Vergleichung der moralischen oder pragmatischen Geschichte mit der kritischen förderlich seyn.

Die pragmatische oder moralische Geschichtsweise beurtheilt die einzelnen Werkzeuge der Geschichte als Privat-Individuen nach dem Maaßstabe des Sittengesetzes, welches jedem Menschen für sich vorgezeichnet ist und alle Einzelne unverbrüchlich verpflichtet, weil es dem Geiste immanent ist. Die Philosophie der Geschichte erklärt hingegen diese moralische Beurtheilung der Individuen als solcher eben nur für ein Privaturtheil, während das weltgeschichtliche Urtheil in der Geschichte selbst liegt. Diese Lehre, welche das weltgeschichtliche Urtheil, als den der Geschichte allein adäquaten Gesichtspunkt, von dem moralischen Privat-Urtheile emancipirt, und hiermit noch einen andern Maaßstab statuirt, als das göttliche Gesetz der Moral, ist von der moralischen Welt mit Indignation aufgenommen, weil nicht verstanden worden. Der Sinn ist, daß jenes moralische Urtheil des Lobes und Tadels eben

nur die Individuen für sich, aber nicht den Geist der Geschichte selbst, nicht die Vorsehung trifft, welche „die Verbrechen in einer höheren Ordnung zu Mitteln verkehrt, den Willen dieser Ordnung in's Werk zu setzen *)." Es ist im weltgeschichtlichen Sinne gesagt: „Es muß ja Aergerniß kommen." Das Urtheil über das Individuum bleibt darum doch stehn: „Doch wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt."

In gleicher Weise zerarbeitet sich die historische Kritik an endlosen Privat-Urtheilen über die Aechtheit und Unächtheit einzelner Thatsachen und Urkunden der Geschichte, an juristischen Beweisen und Gegenbeweisen, welche als empirisch nicht zur immanenten Wahrheit gelangen. Die Weltgeschichte hingegen, nämlich der Geist oder die Philosophie der Geschichte, erhebt sich über jene Privat-Urtheile und diese äußeren Beweise, indem sie in ihr selbst das Urtheil und den Beweis findet. Die Geschichte ist ihr eigener Beweis: sie provocirt auf Gamaliel's Ausspruch. Aller juristischer d. i. äußerlicher Beweis hat dagegen nur relative Gültigkeit: tausend Zeugen beweisen nicht die Wahrheit selbst, tausend Gegenzeugen beweisen nicht die Unwahrheit: Widersprüche können eben sowohl für als gegen die Wahrheit zeugen. Hiermit ist auch der Kritik der Geschichte ihre relative Gültigkeit zugestanden, aber auch ihr Unvermögen, die von der Geschichte selbst (*memoria* rerum gestarum) erhärtete Wahrheit ihrer Urkunden und Thatsachen zu zerstören.

Es ist ein bedeutender, wahrhaft philosophischer Fortschritt der historisch-exegetischen Kritik in ihren neuesten

*) Hegel's Werke IX. 67.

Bewegungen, wenn sie selbst die Idee der Geschichte als real und die reale Wahrheit derselben als von ihren kritischen Untersuchungen über Aechtheit und Unächtheit einzelner Thatsachen und Urkunden unabhängig aufzufassen angefangen hat. Aber dieser Fortschritt ist eben noch ein allgemeiner, mithin abstrakter Gedanke, der in dieser unbestimmten Allgemeinheit dem die konkrete Wahrheit des Einzelnen verschlingenden Pantheismus offen steht und verfällt. Die Idee der Geschichte ist eben sowohl von ihrer geschichtlichen Evolution nicht zu trennen, und von ihren einzelnen Erscheinungen nicht abzulösen.

Hiermit nähern wir uns der eigentlichen Aufgabe, welche das Verhältniß der spekulativen Philosophie zur Religions-Philosophie des kritischen Rationalismus zum Gegenstande hat.

Die Christologie des neuesten Rationalismus

ist die wichtigste Seite desselben, so kurz sie gegen seine Kritik und Exegese seyn mag. Sie ist im Allgemeinen von Wichtigkeit, denn sie ist ein Entwickelungs-Moment des Rationalismus, welches ihn zur Ueberwindung seines ganzen Standpunkts fördern kann: sie ist für sein eigenes Verständniß von wesentlicher Bedeutung, denn sie ist die Grundlage oder die Voraussetzung der ganzen Destruction, ob sie gleich deren Schlußstein bildet: sie ist der Anfang, der am Ende steht. Der radikalen Einreißung eines Gebäudes geht immer die Idee einer anderweiten Benutzung des leeren Platzes oder einer neuen Begründung und Wiederaufrichtung voraus, wiewohl sich diese Idee gelegentlich in Luftschlösser verflüchtigt. Es steht zu behaupten, daß ohne eine solche Voraussetzung auch dem neuesten

negativen Unternehmen gegen das Leben Jesu, wiewohl es voraussetzungslos daran zu gehen meint, der Muth und die Kraft zu solcher Negativität gefehlt haben würde. Es ist auch hier die Zuversicht einer positiven Wiederherstellung, welche einer solchen negativen Zerstörung vorausgeht: es ist die Voraussetzung, daß an der im Einzelnen und Aeußern so verdächtigen Sache am Ende doch etwas wahr sey, und zwar eben das Wesentliche wahr seyn müsse. Diese Voraussetzung, welche unter Strauß destructiven Händen in dem Leben Jesu als Schlußbetrachtung hervortritt, ist auch nicht ohne guten Grund: wir finden an ihr wirklich einen Rest positiver Wahrheit, welcher den Irrthum verdeckt, und eben dieses Minimum ist die eigentliche Stütze, woran sich der Geist unter der Negativität seiner Operationen festklammert.

Nach dem Gesagten handelt es sich zunächst um den positiven Inhalt des Geistes, welchen sich die negative Kritik bewahrt hat, und womit sie ihren Ruin zu überleben, den erlittenen Schaden zu heilen, die unabläugbare Blöße zu bedecken meint: es handelt sich mithin um die Schlußbetrachtung, wornach der wahre Christus zwar kein Einzelner ist, sondern als Einzelner für immer stirbt, aber als Gattung aufersteht. Der negative Inhalt ist demnach: Jesus ist nicht Christus. Damit ist nicht etwa bloß gesagt, was kein Christ bestreitet, daß in dem 33jährigen Leben Jesu die Christologie nicht erschöpft ist: sondern es wird vielmehr dreist gesagt: Jesus ist nicht Christus. Nun bleibt als positiver Inhalt, als Rest der Wahrheit, nur Eins übrig. Dieser positive Inhalt ist:

Die ganze Menschheit ist Christus.

Damit soll die Negation: Christus ist kein Einzelner, oder: Jesus ist nicht Christus positiv gedeckt werden. Der Sinn ist, daß wir den Christus, welchen wir in Jesu verloren haben, in der Einheit und Allheit des Menschengeschlechts wieder finden. Dieses ist

das positive Prinzip der Straußschen Christologie.

Ist in dieser Schlußbetrachtung, welche sich als die eigentliche Voraussetzung erweiset, ein gefährlicher Irrthum verborgen, so kann er nur darum gefährlich seyn, weil er kräftig ist, und er kann nur kräftig seyn, weil ihm eine Wahrheit zum Grunde liegt, denn die abstrakte Unwahrheit ist machtlos.

Die erste Wahrheit der Straußschen Christologie ist, daß Christus allerdings nicht bloß ein Einzelner ist, sondern die Individualität nur als ein Moment an ihm hat: es fragt sich nur, ob dieses Moment ein bleibendes und wesentliches ist.

Die neue Christologie lehrt aber nicht, daß der wahre Christus nicht bloß ein einzelner Mensch seyn könne, sondern sie lehrt vielmehr, daß der wahre Christus überhaupt nicht ein einzelner Mensch sey, und darum nicht, weil die Einzelnheit der Allgemeinheit, der Idee nicht adäquat sey.

Sie lehrt ferner positiv, daß nur die ganze Menschheit Christus sey. Daran ist wiederum, auch nach der orthodoxen Vorstellung, so viel wahr, daß Christo die ganze Menschheit in ihrer Fülle und Integrität sowohl als die Gottheit zukommt. Christus ist eben deshalb auch in der Kirche als *humanitas plena*, *humanitas divina* prädizirt und bezeichnet worden.

Die neue Christologie geht aber weiter, indem sie diese volle Menschheit, welche Christus ist, nur als Menschengeschlecht voraussetzt, und das ganze Menschengeschlecht wieder nur durch das in keinem Zeitmomente ganz zu realisirende Additions-Exempel zu finden vermag. Die Schluß-Reihe ist mithin: Christus ist die Menschheit, folglich das Menschengeschlecht, folglich die Summe aller einzelnen Menschen, und eher nicht, folglich immer und ewig *X*: dies ist seine Ewigkeit. Hiervon ist wenigstens der Obersatz wahr.

Es ist aber auch ferner wahr, daß die Idee Christi im Verhältnisse zu den Menschen nur in dem ganzen Menschengeschlechte zu ihrer Wirklichkeit und Wahrheit kommen kann. Insofern wird die Idee Christi erst mit der Vollendung des Menschengeschlechts ganz realisirt. Wir stehen daher nicht an, auch dieser Vorstellung die Wahrheit einzuräumen, sie ist jedenfalls ein wesentliches Moment der Wahrheit, und zwar ein Moment, welches wir wegen seiner Wichtigkeit nicht bestimmt genug anerkennen können.

Wie der Mensch als das Ebenbild Gottes erschaffen ist, so ist er zu der Ebenbildlichkeit Gottes berufen durch die Erlösung. Und die Erlösung ist als objektive Thatsache dadurch vollbracht, daß Christus der ganzen Menschheit eingepflanzt ist und in allen ihren Gliedern von Geschlecht zu Geschlecht ausgetragen wird, mithin insofern kein Einzelner ist, sondern erst in Allen zusammengenommen zu dem Begriffe des vollkommenen Menschen sich entwickelt*). So ist Christus die Idee, die in jedem

---

*) Diese Idee der Einpflanzung des Einigen Christus in die

menschlichen Bewußtseyn zum Grunde liegt, ohne in einem Einzelnen zur Realisation zu gelangen. Objektiv ist mithin die Idee von Christo dem menschlichen Bewußtseyn immanent: aber eben nur die Idee, zu deren Realisation es kein Einzelner bringt, sondern nur das ganze Geschlecht am Ende der Zeiten. Mit andern Worten: Objektiv ist die Welt erlöset, aber weil nur objektiv, auch nur potentiell: um wirklich erlöset zu seyn, müßte sie auch subjektiv erlöset seyn, denn die Wirklichkeit des Geistes ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven. Subjektiv wird sie aber erst erlöset durch die Annahme der dem Bewußtseyn eingepflanzten Idee zur successiven Entwickelung derselben. Diese Annahme und Entwickelung ist der Glaube und das Wachsthum des Glaubens.

Soweit ist also wieder die neue Christologie nicht zu bestreiten: es fragt sich nur, ob dieser Christus, welcher dem Bewußtseyn der Menschen eingepflanzt ist und mit demselben zunimmt an Weisheit, Alter und Gnade, nur die erst noch zu realisirende Idee ist, oder ob ihr vielmehr nicht bloß eine moralische, sondern eine reale Persönkeit zum Grunde liegt, nach welcher die Idee der Menschheit realisirt werden soll.

Es ist auch nicht ohne Grund gesagt worden: „Der „Straußsche Christus hat mehr Wirklichkeit, als der des „Rationalismus (vulgaris), denn Strauß versteht unter „seinem Christus doch noch einen substanziellen Begriff, „den Gattungsbegriff der Menschheit, der das Seyn an

---

Vielen ist, so weit ich die Literatur kenne, nirgends so distinct entwickelt als in Pabsts „Adam und Christus." Vergl. Jahrbücher für die wissenschaftliche Kritik. 1836. I. S. 57. folg.

„ihm hat, weil er die Bedingung des individuellen Seyns „ist: dem Rationalismus liegt aber Christus todt in ei„nem schon spurlos verschwundenen Winkel Palästina's; „sein unsterblicher Geist aber weilt als ein Ding an sich „weit von hier, vielleicht auf einem der Fixsterne; und „seine Lehre dämmert, ohne seinen lebendigen Geist, als „ein caput mortuum der Abstraktion nur noch vielfach „entstellt und verdunkelt unter dem Chaos menschlichen „Aberglaubens fort, und wird nur unterweilen von einzel„nen Weisen des Jahrhunderts losgegraben und weiter „fortgebildet *)."

Es ist auch ferner nicht zu bestreiten, daß jeder Mensch, als solcher, Christum, als seinen Christum, im Herzen trägt, und daß jeder Christ die empfangene Idee nach seiner Individualität ausbildet und personificirt. Es ist daher nicht ohne Grund in Beziehung auf Strauß wiederholt worden **), was ein Christ gesagt hat, nämlich, daß Bethlehem und Golgatha im eignen Herzen sich erneuern und das menschliche Bewußtseyn nur als Gottes Bewußtseyn, das Gottesbewußtseyn im Menschen nur als Bewußtseyn der Kindschaft Gottes sich realisirt. Insofern ist allerdings das menschliche Herz nicht allein Bethlehem und Golgatha, sondern auch das Wort, das bei Gott ist: insofern ist die Idee Christi in jedem Menschen eingebildet, und an ihm darzustellen, und an dem ganzen Geschlechte zu realisiren. Auch die H. Schrift bringt dar-

*) Vergl. J. W. Hanne: die Rationalismus und die spekulative Philosophie in Braunschweig 1838. S. 27.

**) Philalethes. Zwei Gespräche in Beziehung auf das Leben Jesu von Strauß. Leipzig 1836.

auf, daß Christus in uns eine Gestalt gewinne (formetur, μορφωθῇ). Gal. 4, 19.

Es ist nicht minder anzuerkennen, daß eben deswegen weil der Keim der Erlösung in Christo und mit Christo in allen Menschen ist, — kraft dieses gemeinschaftlichen Eigenthums, — die Menschheit ein Ganzes, folglich Eins ist, Eine Bedeutung, Eine Bestimmung hat. Darum wird ihr Einheit, aber nur eine moralische Persönlichkeit zugeschrieben. Darum wird auch nach der Schrift und Kirche die Gemeinde Christi sein Leib genannt. In dieser Beziehung ist es daher auch gegründet, daß Christus, als die der Menschheit zu ihrer Erlösung eingepflanzte Seele, an der Menschheit den Leib hat, und daß erst aus Leib und Seele die Persönlichkeit eben sowohl für die Seele als für den Leib, oder für Christum sowohl als für die Menschheit hervorgeht. Wir werden ohnehin nicht läugnen wollen, und nicht läugnen können, daß die Menschheit, als der Leib, erst durch den Erlöser wieder zu ihrer Seele, zur Einheit und Ganzheit, hiermit zur moralischen Persönlichkeit gelange. Folgt nun nicht daraus auch umgekehrt, was Strauß auszuführen gesucht hat, daß eben sowohl auch die erlösende **Seele** erst durch den **Leib** und dessen Erlösung zu ihrer Wahrheit und Fülle, zu ihrer vollkommenen **Persönlichkeit** gelange?

Wer gegen diese Folgerung sich erklärt, der müßte vor allen Dingen den Fehler in der Schlußfolge nachweisen, oder seinerseits im Interesse des Glaubens auf Denken, Urtheilen, Schließen, und auf das Begreifen überhaupt Verzicht leisten. Letzteres kann allerdings die spekulative Philosophie nicht thun. Darum ist auch das Re-

sultat der Straußschen Christologie der Hegelschen Schule, ja auch der Hegelschen Lehre zugeschrieben worden. Läugnet sie es, so muß sie sich darüber negativ oder positiv rechtfertigen.

Nach dem Gesagten hält sich Strauß daran, daß die Gattung auch eine Person sey, daß nicht allein den Einzelnen, sondern auch dem Ganzen die Persönlichkeit zukomme. Hiermit ist eine große, tiefe, inhaltreiche Wahrheit ausgesprochen, wovon auch nicht ein Jota abgeht. Es ist daher eben nur das daran auszusetzen, daß Strauß selbst das Jota des Lebens davon abzieht: denn es fehlt der Persönlichkeit des Geschlechts nach der Straußschen Theorie — — der Kern, nämlich die Individualität, näher die subjektive Persönlichkeit. Darum wird auch dem Menschengeschlechte nicht die volle, reale, sondern nur die **moralische**, ideale oder mystische, Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch ist und bleibt, insofern ist sie zunächst doch nur ein anderer **Name**, um die Gattung als Eins, als Ganzes zu fassen. Als Einheit, als Ganzheit ist nämlich die Gattung noch nicht Person, wie wir an der Natur und ihren Gattungen sehen. Zur Persönlichkeit gehört nach ihrem Begriffe nichts so sehr als die Individualität, und zwar die Individualität des Subjekts. Den Individuen, Subjekten und Personen in dem Menschengeschlechte muß nothwendig Eine Individualität, Subjektivität und Persönlichkeit zum Grunde liegen und vorausgehen, so wie auch nur durch sie das Ganze selbst wieder zur Individualität und Persönlichkeit gelangen kann. Es ist kein Mensch Person, ohne Individuum zu seyn. Diese Individuen und Personen im Menschengeschlechte

sind so lange nur Viele, als sie nicht Alle werden: sie werden erst Alle, wenn die Vielen Eins werden: sie werden aber nicht Eins, wenn nicht dem Geschlecht selbst ein Individuum als Subjekt vorsteht, und inwohnt, ein Individuum, das als Person alle Individuen als Personen durchdringt. Dieser so einfache als nothwendige Fortgang des Begriffs ist es, welcher in der Straußschen Christologie fehlt, und aus der Hegelschen Philosophie oder vielmehr von der Philosophie in ihrer gegenwärtigen Spiegelung nachzuweisen ist. Strauß übersieht, daß die Menschheit als Ganzes noch nicht Person ist, wozu nach dem Begriffe der Persönlichkeit die Individualität und Subjektivität wesentlich ist; ist denn die Tischheit Person, ist denn das Löwengeschlecht Person? Strauß bringt es eben deswegen nur zu einer mystischen, intellektuellen Persönlichkeit, nicht zur wirklichen: er bringt es zum Namen, aber nicht zum Begriffe. Dazu kann es auch nur die wahrhaft spekulative Philosophie bringen, wozu wir in der Hegelschen Philosophie, die eben darum auch nicht Hegelsche, sondern allgemeine Philosophie ist, die Kategorien finden, wenn wir uns ihrer Zucht unterwerfen. Wir finden, wie gesagt, die allgemeinen Kategorien dazu, aber noch nicht die konkrete Ausführung.

Die Aufgabe ist, aus dem Begriffe selbst und aus dessen Fortbewegung nachzuweisen, wie diese moralische Persönlichkeit der Menschheit nur dadurch zur wirklichen wird, daß sie in Einem Individuum, ganz ist, und wie mithin dieses einige Individuum als Person für sich, der davon bedingten Persönlichkeit des Menschengeschlechts, als der Gattung, erst vorausgeht, und demnächst selbständig mit ihr fortgeht. Hierzu kann ein Beispiel den Weg bahnen.

Nach Strauß hat die Idee Christi in ihrer Fülle lediglich an dem ganzen Menschengeschlechte ihre Persönlichkeit, wie etwa die Idee des Rechts ihre Persönlichkeit am Staate hat. Deshalb schreiben wir mit Recht dem Staate, als einem Ganzen, um seine Einheit zu begreifen, d. h. zu umfassen, moralische oder mystische Persönlichkeit zu. Es ist aber eben so gewiß, daß diese mystische Idee der Persönlichkeit, als nur subjektiv oder moralisch, noch nicht der wirkliche Begriff ist, sondern nur als dessen Vorläufer gelten kann. Die moralische Persönlichkeit des Staats ist mithin nur der typische Anfang seines Begriffs: zur wirklichen Persönlichkeit kommt er erst in derjenigen Form, die wir Monarchie nennen: und diese Monarchie ist eben deswegen die vollkommenste Ausbildung des Staats, weil in ihr die moralische Persönlichkeit nicht in sich sitzen bleibt, sondern in einem Individuum zur Wirklichkeit und hiermit zu ihrer Bestimmung kommt. Die moralische Persönlichkeit war noch die unbestimmte, welche in der Monarchie zu ihrer bestimmten Wahrheit kommt und offenbar wird *). Das Weitere ist alsdann, daß, wie

*) Vergl. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts zu §. 297. „Die Persönlichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber „ferner, als unendlich und sich auf sich Beziehendes, schlechthin eine „Wahrheit, und zwar seine nächste unmittelbare Wahrheit als Person, „für sich seyendes Subjekt, und das für sich Seyende ist eben „so schlechthin Eins. Die Persönlichkeit des Staats ist nur als „Eine Person, der Monarch, wirklich. — Persönlichkeit drückt den „Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklich„keit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung, Idee, „Wahrheit. Eine so genannte moralische Person, — Gesellschaft, „Gemeinde, Familie, — so konkret sie in sich ist, hat die Persönlich-

unter den Staatsformen die Monarchie die vollkommenste ist, so unter den Monarchien wiederum erst diejenige die vollkommenste ist, in welcher alle Individuen, als Glieder, von dem Haupte organisch und persönlich durchdrungen sind. Hiermit erweiset sich erst die Individualität des Hauptes als wirksame Persönlichkeit: hiermit bewirket erst die Persönlichkeit des Hauptes die volle Persönlichkeit des Staats. Insofern, aber auch nur insofern, kann demnächst gesagt werden, daß das Haupt zu seiner vollen Geltung und Persönlichkeit erst dann kommt, wenn der Staat selbst durch das Haupt zur Persönlichkeit durchdrungen ist: aber das Haupt ist darum doch auch zuvor für sich Person und die Bedingung einer wirklichen Persönlichkeit des Staats.

Wie nun der Staat in der Monarchie, so kommt auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ist, welches selbst für sich ein Individuum ist: denn aller Persönlichkeit liegt wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichseyn des Subjekts, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibes zum Grunde. Das Haupt ist mithin nicht allein Seele, sondern auch Leib. Ist die allen einzelnen Individuen und Personen zum Grunde liegende Persönlichkeit nicht wirklich, nicht individuell, so würde auch weder den davon bedingten einzelnen Personen, noch der Menge derselben wirkliche Indi-

„keit nur als Moment, abstrakt in ihr: sie ist darin nicht zur Wahr„heit ihrer Existenz gekommen, der Staat aber ist eben diese Totalität, „in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer ei„genthümlichen Wahrheit gelangen." —

vidualität und Persönlichkeit, folglich auch der Pluralität oder Menge nicht wirkliche Totalität oder Gesammmtheit zugeschrieben werden können. Ist der Urmensch nicht, so ist auch der Mensch nicht: ist der Urmensch nicht Individuum, so ist der Mensch auch nicht Person. Individualität und Persönlichkeit gehören eben sowohl zusammen, als sie zu unterscheiden sind. Persönlichkeit ist Allgemeinheit, Individualität ist Einzelnheit: dies ist der Unterschied. Der Zusammenhang ist, daß die Persönlichkeit die höchste Form der Individualität, die durchdringilche Offenbarung und Verklärung des Fürsichseyns, hingegen die subjektive Individualität oder die Selbständigkeit der Inhalt und die Bedingung der Persönlichkeit ist. Eben diese Individualität ist daher auch zu der Persönlichkeit des Menschengeschlechts wesentlich: die höchste Persönlichkeit muß die Individualität in sich zusammenhalten, um das Menschengeschlecht zur Einheit zusammenzuhalten: jedes Kollektivum setzt eine individuelle Einheit und Ganzheit voraus, wodurch es zusammengefaßt wird. Wie diese Individualität der bindende Halt der Einzelnen ist, so ist es andererseits die Persönlichkeit dieses Hauptes der Menschheit, welche die einzelnen Menschen durchdringt: und darum sind auch nur diejenigen Individuen lebendige Glieder der Menschheit, welche von diesem einzigen Individuum, als dem Monarchen der Menschheit, sich durchdringen, — personificiren lassen.

Hiermit kommt der Gedanke, welcher dem Glauben inwohnt und seine Seele ist, nach dem ihm inwohnenden Gesetze, auf seinem eigenen Wege, — d. h. auf dem Wege der Vermittelung, dem er folgen muß, — desto gewisser und lebendiger zu dem Glauben zurück, zu dem Glauben

an die wirkliche Persönlichkeit Christi, welchem, wie jedem andern, die persönliche Individualität, und, wie Keinem, die Totalität zukommt.

Eben darum kann aber der Gedanke diese Persönlichkeit des Individuums, weil sie der Persönlichkeit des Geschlechts und seiner Individuen vorausgeht und zum Grunde liegt, nur als Urpersönlichkeit, diese Menschheit Christi, weil sie die ganze Menschheit ist, nur als Urmenschheit begreifen.

Das Erste war, — und dieses hat sich an ihm selbst erwiesen, — daß die Einheit des Menschengeschlechts so lange ein bloßer Name, ein abstrakter Kollektiv-Begriff ist, bis sie in einem wirklichen Individuum, welches sich zugleich als Subjekt und Person erweiset, zur wirklichen Einheit gelangt.

Das Zweite ist, daß eben deswegen dieses Individuum nicht aus der Reihe der einzelnen, durch es vereinigten Individuen hervorgeht, sondern über der Gattung und vor der Gattung ist, die es eben sowohl erst schafft, als dann durchdringt, indem es in sie eingeht. Das Subjekt, welches die vielen Subjekte eint, muß ihnen eben sowohl voraufgehen, als angehören. Dieses ist das absolute Subjekt: das absolute Subjekt ist die Bedingung der moralischen Persönlichkeit des Menschengeschlechts.

Als die ganze Menschheit selbst in Einem ist mithin der Mensch Christus Alles in Einem: Er erfüllet die ganze Menschheit in Ihm selbst, ehe sie außer Ihm gesetzt ist und von Ihm erfüllet wird: Er ist die Menschheit, wir haben sie: Er ist sie ganz, wir haben Theil daran. Als der Stellvertreter des ganzen Menschengeschlechts nimmt Er nicht die Stelle Anderer statt ihrer ein,

sondern Er räumt erst die Stelle Anderen ein, deren Gesammtheit Er war, ehe sie einzeln waren, und ist, und bleibt. Als das Haupt der Gemeinde ist Er nicht von der Gemeinde bedingt, sondern Er bedingt sie, Er erhält sie, und erlöset sie auch, durch die Gemeinschaft mit ihm, so wie sie durch ihn geschaffen sind. Der Mensch ist wesentlich bedingter, hiermit endlicher Geist: seine Voraussetzung und Bedingung ist mithin der Ur-Mensch, der Ur-Geist, der Gott-Mensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes. Wiewohl dieser urpersönliche Ur-Anfang der Menschheit zuvor ist und von Ewigkeit ist, so findet ihn doch der Gedanke, indem er auf das Prius zurückgeht, erst hernach, am Ende seiner Entwickelung wieder ganz.

Dieses war das Zweite, daß Christus als der Urmensch zur Menschheit nicht in dem Abhängigkeitsverhältnisse steht. Wie aber Christus von der Menschheit, als der Gemeinde, welche ist und wird, nicht bedingt ist, sondern vielmehr sie bedingt und durchdringt, so ist doch — sein Reich unter den Menschen von den Menschen insofern abhängig, als sie frei sind: seine Monarchie und Herrschaft wird mithin erst dann vollkommen seyn, wenn alle Glieder des Reiches, welche berufen sind, sich von ihm durchdringen lassen. Diese Abhängigkeit Christi ist in der Geschichte wirklich geworden: die Geschichte ist daher nicht bloß ein Gleichniß der Idee, sondern ihre Verwirklichung; kein Bild ohne Inhalt, sondern — Geschichte. Ausgedrückt ist diese Abhängigkeit in der Offenbarung als Erniedrigung. Christus hat sich zu den Menschen erniedrigt, um sie zu ihm zu ziehen: er diente in den Tagen seines Fleisches, und ließ sich nicht

dienen: der alle Dinge trägt mit seinem Worte, ist von dem Menschengeschlechte getragen und in ihm ausgetragen worden: der alles zuvor ist, der ist mit den Menschen gering geworden: als Haupt der Gemeinde hat er sich selbst, obwohl für sich vollkommen, fort und fort mit der Gemeinde und mit jedem Einzelnen der Entwickelung unterworfen. Die Kirchen- und Menschen-Geschichte hat mithin nicht allein die Erziehung der Menschen, sondern eben deswegen auch das Wachsthum des Menschen Christus zum Gegenstande. Augustinus selbst sagt: *Crescat* ergo Deus, qui semper perfectus est, *crescat in te*; Quanto enim magis intelligis Deum, quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est.

Wollten wir jetzt auf das vom Staate entnommene Beispiel zurückkehren, so wird es sich damit nur insofern anders verhalten, als die Verhältnisse anders, nämlich unvollkommener sind. Der Monarch im Staate ist nicht Monarch der Menschheit, folglich auch nicht mehr als jeder andere Mensch; er ist aber Monarch des Staats, und insofern über dem Staate, aber darum doch nicht so unabhängig von dem Staate, als der Monarch der Menschheit, als Ur-Mensch, von der Menschheit ist. Dennoch behauptet auch der Monarch, soweit es das irdische Verhältniß zuläßt, eine Unabhängigkeit von dem Staate: denn er gehört nicht allein gliedlich zum Staate und dessen Organismus, sondern er ist auch als das Haupt über dem Staate: er ist der Einzige im Staate, der nicht Unterthan ist, und daher wesentlich absolut *): er hört

*) Zerstr. Blätter aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juristen II. 107.

auch darum noch nicht sofort auf, Monarch zu seyn, wenn er etwa in Folge einer Empörung zur Zeit nicht anerkannt ist, wiewohl seine Monarchie im Unterschiede von seiner persönlichen Dignität erst wieder zum Daseyn kommt, wenn er zugleich anerkannt ist, und erst vollkommen wird, wenn er zu durchdringlicher Gemeinschaft mit allen Unterthanen gelangt. Ueberall ist mithin zwischen dem Monarchen, der auch ohne allgemeine Anerkennung, so wie vor derselben, Monarch ist und bleibt, und der Monarchie, die es durch Anerkennung des Monarchen für die Unterthanen selbst erst subjektiv wird, wohl zu unterscheiden. — —

Zur wissenschaftlichen Ueberwindung des Standpunkts, auf welchem sich die neueste rationalistische Christologie befindet, kommt es mithin hauptsächlich auf drei Gedankenbestimmungen an.

Das Erste ist, daß der Gedanke da, wo der historische Christus aus der Unmittelbarkeit, in welcher ihn der Glaube wirklich hat, in den Begriff der Gattung (Gemeinde) übergeht, und in dieser unsichtbar verschwindet, diese unsichtbare Verschwindung zwar geschehen läßt, aber sich auch eben deswegen in dem Stadium der Differenz weiß, und in Folge dieses Bewußtseyns darauf nicht stehen bleiben darf. Diese Stufe des Gedankens, auf welcher Christus als Einzelner verschwindet und nur als Gattung ist und auch nicht ist, sondern erst wird, diese breite, viel betretene Stufe des Gedankens ist wesentlich nur das Stadium der Differenz: denn Christus ist hier nur unsichtbar, nur allgemein, und die Sichtbarkeit seiner Allgemeinheit ist nicht er selbst, nicht dieses Individuum, sondern die Menschheit, welche selbst noch nicht ist, sondern erst wird; er selbst ist mithin als

bloß unsichtbar, als bloß allgemein, nicht wirklich, weil nicht individuell: die Idee ist mithin als das Unsichtbare im Gegensatze zur Wirklichkeit als dem sichtbaren Ausdrucke: Keins entspricht dem Andern. Das Höchste innerhalb dieser Stufe ist, daß wenigstens der Menschheit, und hiermit der Idee Christi eine, wenn auch bloß moralische oder ideale Persönlichkeit zugeschrieben wird. Auf diesem Standpunkte ist die Straußsche Christologie stehen geblieben: wir erkennen darin selbst schon eine Fortbewegung des Begriffs: die Gattung erhebt sich zur moralischen Persönlichkeit. Diese Fortbewegung ist anzuerkennen, aber als noch innerhalb der Gränzen des Stadiums der Differenz beschlossen, welches aus dem Unterschiede zwischen Leib und Seele noch nicht zum Geiste als der Einheit fortgegangen ist. Daß die Fortbewegung grade hier, nämlich mitten auf dem Wege, abgebrochen wird, und in sich selbst verkommt, dies ist eben der Fehler. Diese Stockung zu heben, thut nichts so Noth, als die Einsicht, daß die moralische Persönlichkeit Christi noch nicht die wirkliche ist, sondern erst wieder wirklich wird, wenn ihr die anfängliche Individualität und Subjektivität wieder hinzutritt, welche in der Periode der Differenz verloren gegangen zu seyn schien, weil sie sich unsichtbar gemacht hatte.

Hiernach ist der erste Schritt der spekulativen Theologie die Vermittlung des Zwiespalts, welcher dem unmittelbaren Glauben gefolgt ist. Zur Verständigung über diesen ersten Schritt gehört nichts so sehr, als die Beobachtung des Verhaltens in der Sphäre der Differenz, welche zu vermitteln ist. Der scheinbare Verlust des historischen Christus, welchen der Gedanke in der Periode der Differenz, in der vierzigjährigen Wüste der Zwiespältigkeit

und des Zweifels erfährt, erzeugt nach den verschiedenen Stellungen des Subjekts zu der Sache und nach der unterschiedenen Gliederung, in welcher sich die breite Fläche in sich selbst fortbewegt, die verschiedenartigsten Eindrücke. Etliche bleiben gleichgültig, weil das Bedürfniß noch nicht erwacht ist. Etliche klagen: Er ist von uns genommen, denn Er ist gestorben, und selbst der Leichnam ist uns entwendet; wir aber hofften, Er sollte Israel erlösen. Etliche kommen und verkündigen die unverbürgte Sage: Er lebe! Andere finden sich mit seiner unsichtbaren Wirksamkeit in der Gemeinde ab, sie lassen sich an seiner Idee genügen, und legen der Gemeinde, der ganzen Menschheit, die Persönlichkeit, die sie an Ihm, als Individuum, vermissen, wenigstens moralisch bei. Dieses ist recht eigentlich die Zeit, wo es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt. Die Meisten rufen aber noch immer, wie mit Einem Munde: Bleibe bei uns! jedes in seiner Weise und nach dem Maaße seines Bedürfnisses. Ganz will sich Ihn Keiner nehmen lassen: ganz wird Er aber auch Keinem eher wieder geschenkt, bis endlich der Gottmensch im weiteren Verlaufe des Gedankens kraft seiner absoluten Persönlichkeit auch als Individuum sich von neuem offenbart. In der Zwischenzeit hält sich der Gedanke an die Gattung, deren Seele Er bleibt, an die Unsichtbarkeit dieser Seele, welche wenigstens an der Gemeinde ihren sichtbaren Leib hat. So kommt nach und nach wenigstens die Menschheit, als Gattung, näher als Gemeinde, zu einer Quasi-Persönlichkeit, und zwar durch Ihn, aber auf Seine Kosten. Darum ist auch diese Persönlichkeit nur noch die gedachte, die moralische, die eben deswegen die mystische genannt wird. Zu ihrer

vollen Einheit und Wahrheit kommt aber auch die Menschheit nicht eher, bis sie in ihrem Haupte die absolute Individualität und Persönlichkeit, in ihrer Seele den an und für sich seyenden Gott-Menschen erkennet. Dieses ist der Weg durch die Wüste des Zweifels: vor ihr war Aegyptenland, nach ihr folgt das gelobte Land.

So erkennet der Gedanke Christum erst unmittelbar als historische Person, dann als die ideale, und zuletzt als beides zumal in voller Integrität. Mit seiner wirklichen Persönlichkeit erhält auch erst die Menschheit wieder ihr wirkliches Haupt, wie es der Staat erst in der Form der Monarchie mit dem Monarchen erhält.

Dieses ist das Erste, wobei alles auf dem Begriffe der Persönlichkeit, und auf dem Unterschiede zwischen moralischer und wirklicher Persönlichkeit beruhet.

Das Zweite ist der Unterschied zwischen der wirklichen Persönlichkeit des Urmenschen, und der wirklichen Persönlichkeit der Menschen: näher die Unabhängigkeit des Urmenschen von der Menschheit, und die Abhängigkeit der Menschheit von dem Urmenschen. Im Glauben ist der Urmensch das *prius*: so ist er es auch wirklich: der Gedanke findet ihn zwar erst zuletzt, als seine Krone, aber zugleich als den Anfang, zu dem er rückwärts aufsteigt, indem er von der Wirkungen auf die Ursache zurückgeht. Der Gedanke ist selbst nichts anders als die Entwickelung des Glaubens: der Gedanke ist es auch, an welchem diejenige Individualität, welche der endlichen Individualität zum Grunde liegt, als die absolute Individualität sich erweiset, welche nur in sich bedingt ist, und alle anderen bedingt. Hiermit offenbart sich Christus auch im Gedanken als der Urmensch, hiermit als Gott-Mensch, als

Urbild des ebenbildlichen Geschlechts, als Ursprung desselben, und eben deswegen als Wiederhersteller.

Es könnte eingewendet werden, daß die Menschheit sich erst successiv zur Persönlichkeit entwickele, und eben darum auch erst mit ihr und in ihr, aber nicht vor ihr sich dasjenige Individuum entwickeln könne, in welchem sie ihr Haupt findet. Dieses ist auch wirklich der analytische Weg von dem Einzelnen zum Allgemeinen, von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen, von dem Niedern zum Höhern, von dem Anfange zur Vollendung. Dieser Gedanke hat daher in der bedingten Entwickelungsreihe seine vollkommene Gültigkeit: aber eben so gewiß ist es, daß das Bedingte das Unbedingte voraussetzt. Der analytische Gedanke setzt auch selbst das Vollkommene als in dem Anfange schon implicite vorhanden voraus: aber er vergißt, daß das bloß implicite vorhandene, bloß moralische Vollkommene sich selbst widerspricht, weil ihm zur Vollkommenheit das Beste fehlt. Der zur Vervollkommnung berufenen Menschheit muß mithin der vollkommene Mensch als Schöpfer und Erzieher vorausgehen, womit die analytische Entwickelungsreihe zugleich als synthetisch sich erweiset. Wir sprechen dieses selbst täglich aus, indem wir der werdenden Menschheit zum Voraus nicht bloß eine Pluralität, sondern schon eine Einheit und Totalität zuschreiben, welche doch nur erst werden könnte, wenn ihr nicht eine Ureinheit und Urtotalität, so wie dieser Ureinheit eine Urpersönlichkeit, der Urpersönlichkeit ein Individuum zum Grunde läge. Dieses Individuum erweiset sich als der Urmensch, durch welchen das Menschengeschlecht von Anfang an objektiv die Menschheit ist, die es werden soll.

Hiermit erweiset sich also aus dem Zusammenhange

zwischen dem Urmenschen und der Menschheit zugleich der Unterschied zwischen beiden.

Es ist wohl zu merken, daß allerdings auch jeder Mensch, als Person, ein Mikrokosmus, und als solcher ein Träger der ganzen Menschheit ist, aber er repräsentirt sie eben nur im Kleinen und nach einer Seite, als einzelnes Exempel oder Exemplar: er ist eben nur eine Person, nicht die Person, ein Mensch, nicht der Mensch. Es fehlt also noch der, welcher sie im Ganzen vertritt, und nicht allein vertritt, sondern auch bedingt, der Urmensch, der Alles in Einem nach allen Seiten ist, und nur nach seiner Erniedrigung seine davon nicht abhängige Individualität auch den Schranken der privativen Individualität unterwirft.

Das Dritte ist daher die Unterscheidung zwischen der Unabhängigkeit und Selbständigkeit dieser absoluten Individualität für sich selbst, und zwischen der Abhängigkeit seines Reiches unter den Menschen von den einzelnen Individuen des endlichen Geistes *). In der ersten

*) So heißt es z. B. in der unter Steudelscher Protection gekrönten Preisschrift: „Apologie des Christenthums von Stirm. Stuttgart, 1836." S. 695. „Die Mangelhaftigkeit des Hegelschen Gottes ist, daß derselbe zu seiner vollen Wirklichkeit und zu seinem Selbstbewußtseyn der Gemeinde bedarf, und konsequenter Weise, bevor die Gemeinde vollendet ist, auch noch nicht für den absoluten Geist gehalten werden darf." Davon ist so viel wahr, daß das Reich Gottes, das Reich Christi, die Monarchie des Urmenschen zu ihrer vollen Wirklichkeit der Gemeinde bedarf, und diese von ihren Gliedern abhängig ist: der Reichsfürst hingegen, der Monarch für sich, als absolutes Individuum, ist von den einzelnen Individuen so unabhängig, als der Schöpfer von der Schöpfung. — Es ist merkwürdig, wie seit Jahrzehnden so viele Gelehrte, Land-Pastoren, Professoren, Superintendenten und Konsistorial-Räthe dieselben Beschuldigungen wiederholen, ohne im Geringsten von deren längst erfolgter Widerlegung Notiz zu nehmen.

Beziehung ist der Gott-Mensch der absolute in sich selbst: dies ist seine Offenbarung ad intra. In der zweiten Beziehung sagt auch die Schrift, daß der Mensch den Herrn verherrliche, wiewohl Dieser für sich schon verherrlicht ist: der Mensch verherrlicht Gott, indem er sich von Gott verherrlichen läßt; dies ist die Offenbarung des Gottmenschen ad extra. Insofern erhält Christus als die Seele der Menschen seinen Leib allerdings erst von der Gemeinde, aber ohne daß darum sein individuelles Daseyn, die Leiblichkeit seiner Seele, davon abhängig sey. So hat auch jede Menschenseele einen äußern Leib, ohne daß ihre Selbständigkeit davon abhängig wäre.

Was in diesen Erörterungen auseinander getreten war, läßt sich jetzt zur Uebersicht und Ergänzung näher zusammenfassen.

Das Erste war die Fortbewegung der moralischen Persönlichkeit, als der allgemeinen, zur wirklichen, als der individuellen oder selbständigen Persönlichkeit des Menschengeschlechts, zur Menschheit selbst, welche Allen nur darum zukommt, weil sie Einem zukommt, und in Einem ganz ist, plena humanitas, divina humanitas. Wie jeder Mensch nur als Individuum in seinem Fürsichseyn selbst ist, und die Persönlichkeit desselben eben sowohl die Selbständigkeit des Individuums als den durchdringlichen Zusammenhang mit Anderen erheischt, so ist das Selbst der Menschheit ein einiger ganzer Mensch, dessen Persönlichkeit in seiner Mittheilung an die Einzelnen sich offenbart und dadurch die Einzelnen selbst zur Einheit erhebt.

Das Zweite war, daß dieses Selbst der ganzen Menschheit, welches zu ihrer Persönlichkeit wesentlich ist, eben darum das Grund- und Urselbst ist, welches als

Urbild den endlichen Ebenbildern eben sowohl vorausgeht, als mit ihnen wirksam fortschreitet.

Das Dritte war daher, daß das für sich selbständige Selbst des Urmenschen im Verhältniß zu den endlichen, aber nach ihrer Ebenbildlichkeit freien Subjekten der Geschichte derselben sich unterwirft und mithin sein Reich unter den Menschen von der Vollendung ihrer Geschichte abhängig ist. Insofern dienet der Herr noch jetzt auf Erden.

Bis jetzt ist wenigstens so viel nachgewiesen worden, daß und wie grade die höhere und höchste Persönlichkeit, welche aller Persönlichkeit zum Grunde liegt, so lange sie nur als moralische Persönlichkeit gefaßt wird, die niedrigere, unvollkommenere und ohnmächtige seyn würde, weil ihr die Individualität, näher die subjektive Individualität oder die Selbständigkeit, mithin der Kern und Begriff ihres Daseyns fehlt, welcher doch selbst jedem bedingten Individuum zukommt. Diese moralische Persönlichkeit hat ihr Inneres in Vielen, folglich gar nicht: es fehlt ihr mit der Einheit des Centrums das Innere selbst. Es ist ferner gezeigt worden, wie wir mit Hülfe der moralischen Persönlichkeit zwar im Gedanken zu einer Einheit der Gattung, zu einem durchdrungenen und insofern personificirten Ganzen vorschreiten; aber diesem Ganzen kommt eben nur im Gedanken des betrachtenden Subjekts, und insofern eine bloß subjektive Einheit zu, welche eben darum sehr richtig als die moralische bezeichnet wird *): es kommt mithin der

*) Es kann hierbei an die Begriffsbestimmungen der moralischen, für sich selbst haltlosen Sphäre des Gedankens, wie sie in der

Vorstellung des Ganzen gar keine Einheit für sich selbst zu, das Ganze existirt nicht außer der Vorstellung der Einzelnen: es fehlt mithin diesem Ganzen, wiewohl es persönlich gedacht wird, das Beste, nämlich die von den Vorstellungen anderer unabhängige objektive Realität, näher — die Selbständigkeit, das Durchdringende selbst, die Person. Was durchdrungen ist, ist wohl, — es besteht in den vielen Einzelnen, — aber was durchdringt, und die Vielen eint, ist noch nicht, oder es ist nur mein Gedanke: es kommt ihm überhaupt niemals die volle Wirklichkeit zu, sondern nur ein Werden, das es nie zur Wirklichkeit bringt: der reale Begriff kommt nicht zu Stande.

Daß hiernach der bloß moralischen Persönlichkeit des Geschlechts etwas fehlt, was doch jedem einzelnen Gliede des Geschlechts wesentlich zukommt, und zwar nichts Geringeres als die Selbständigkeit selbst, dies wird am Ende auch dem rationalistischen Gesichtskreise nicht entgehen können. Es ist merkwürdig, das Verhalten des natürlichen Verstandes in diesem Konflikte von Schritt zu Schritt zu beobachten. Bald muß er der Vorstellung einer selbständigen Persönlichkeit des Geschlechts, der Idee von dem Urmenschen, ihre allgemeine Wahrheit einräumen, bald findet er wieder in eben dieser Vorstellung, welche die Selbstän-

---

Hegelschen Philosophie, namentlich in der Rechtsphilosophie (Hegel's Werke VIII. 148 — 209.) und in der Phänomenologie (z. B. S. 474. II. Hegel's W.) entwickelt worden, zur weitern Erläuterung erinnert werden. Wir sehen hier die Moralität bis zur Ironie sich zuspitzen und in leerer Innerlichkeit verkommen. „So wird die Subjektivität des Geistes gehaltlos, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht."

digkeit der höchsten Persönlichkeit voraussetzt, die nur sinnliche Vorstellung einer allgemeinen Wahrheit, oder anthropomorphistische Täuschung, bald findet er in dem Begriffe eines vollkommenen Individuums selbst einen ungedenkbaren Widerspruch, contradictio in adjecto. In der ersten Beziehung lehrt er selbst, daß die Idee der Gottmenschheit, der Gedanke von Christo, dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn immanent sey: daraus erklärt er sich selbst — — die evangelische Mythenbildung, deren historisch kirchliche Ueberlieferung durch Jahrtausende, und das daraus abstrahirte Dogma. Insofern ist also dem menschlichen Bewußtseyn nichts angemessener und natürlicher, als das Evangelium von Christo: der Verstand findet selbst, daß die Vorstellung des Gottmenschen dem Bewußtseyn jedes Menschen mehr oder weniger entwickelt inwohnt; dennoch — wird dieser wesentlichen Vorstellung die Wahrheit des Vorgestellten abgesprochen: das allgemeine Bewußtseyn kommt mithin nicht zu seiner Wahrheit, sondern nur zu Lügen. Und warum? Was erst dem Bewußtseyn angemessen und natürlich war, das findet auf der andern Seite der Verstand wieder zu natürlich; er traut nun seiner Vorstellung oder Ahnung grade darum nicht, weil sein Gedanke zu einer davon unabhängigen Thatsache geworden, und als das von der subjektiven Vorstellung unabhängige, derselben vorausgegangene absolute Bewußtseyn hervortritt. So pflegt man überhaupt, wenn der Mensch das, was er innerlich denkt, womit er sich lange in der Seele beschäftigt hat, auch wie äußerlich sieht, dieses Gesicht der subjektiven Vorstellung zuzuschreiben und als ein Trugbild der Phantasie hinwegzuräumen, während doch die subjektive Vorstellung eben sowohl der objektiven Erscheinung zugeschrieben werden könnte. So geschieht es,

daß der Verstand die historische Wahrheit von Christo als ein Gespenst seiner eigenen Träume, und hiermit als sinnliche Vorstellung abweiset, und von der konkreten Vorstellung des Gottmenschen, als einer sinnlichen, nur einen abstrakten Begriff eines in die Unendlichkeit d. h. niemals sich vollendenden Menschengeschlechts übrig läßt: er gleicht so den Unseligen, welche nach Thomas von Aquino und nach Dante *) nur die Zukunft, und in der Zukunft nur Allgemeines und Unbestimmtes sehen, aber nie die Gegenwart, nie die Präsenz der Wahrheit in ihrer Fülle und Bestimmtheit erkennen können. Zuletzt wird ihm aber das Evangelium, welches erst ganz natürlich, und dann zu natürlich war, nur zu übernatürlich und unbegreiflich. Denn wie kann doch ein wunderlich Mährchen einfältiger Schäfer, Fischer und Sonderlinge die Weltgeschichte erfüllen? und wie kann ein einzelner schlichter Mensch mehr, als alle Menschen vor, mit und nach ihm seyn? So übernommen weiß der Verstand sich nicht anders zu helfen, als daß er die konkrete Idee von dem Gottmenschen in die abstrakte Persönlichkeit des Geschlechts abwandelt, weil — — ein vollkommenes Individuum als ein unendliches Endliches sich selbst widerspricht. Es ist auch wirklich dem rationalistischen Standpunkte, d. h. dem Standpunkte eines jeden Menschen nach seinem natürlichen Verstande, vollkommen angemessen, gegen einen solchen Widerspruch ohne Widerstand und Kampf auf die bequemste Weise sich zurückzuziehen. Der Verstand läßt es sich wohl allenfalls gefallen, daß jedes Individuum als ein wirkliches

*) *Dante*, Infern. X, 100. flg.

Exemplar der Gattung, hiermit als Mikrokosmus gedacht werde, daß es demgemäß das Allgemeine auf seine Weise ausdrücke und abspiegele, — individuis inesse universale individualiter —; dagegen kann er nicht zugeben, daß in irgend einem Individuum der Ausdruck des Ganzen seinem wahren und wirklichen Inhalte nach aller seiner Fülle vollkommen entspreche, — *individuo* inesse *universale* et *individualiter* et *universaliter*. — Diese beiden sich widersprechenden Momente, Unendliches und Endliches, Allgemeines und Einzelnes, Gattung und Individuum so zusammen zu bringen, daß sie sich völlig decken und kongruiren, — ist auch wirklich noch nicht die Sache dieses Verstandes. In diesem Konflikte hilft er sich vielmehr mit dem juste milieu der moralischen Persönlichkeit, welcher zwar nicht ein Individuum, aber doch die Gesammtheit der Individuen zur Unterlage dient. Hiermit glaubt der Verstand auch der Forderung genügt zu haben, welche für die Persönlichkeit einen Träger erheischt, nur daß dieser freilich nicht in Einem Individuum, sondern — in vielen Einzelnen besteht. Eine andere und bestimmtere Persönlichkeit glaubt er dagegen dem Geschlechte als solchem, oder dem Allgemeinen überhaupt nicht einräumen zu dürfen: denn er bleibt dabei stehen: „ein vollkommenes „Individuum ist ungedenkbar und unbegreiflich: das Allgemeine kann im Einzelnen nicht erschöpft werden, so wie „das Einzelne nie das Allgemeine selbst ist: ein vollkommenes Individuum fällt in den Widerspruch des Endlichen mit dem Unendlichen: was sich aber widerspricht, „kann nicht wirklich seyn. Die Individualität ist nichts „anders als Verendlichung des Unendlichen zu dessen „Verwirklichung: so gewiß aber das Unendliche nur durch

„seine Selbstbegränzung sich verwirklicht, so gewiß ist seine „Verwirklichung seinem Inhalte nicht eher adäquat, bis das „Medium dieser Verwirklichung, nämlich die Verendli- „chung, dem Inhalte, nämlich dem Unendlichen, gleich „wird. Folglich kann sich das Unendliche nach seinem „Wesen nicht in Einem Individuum erschöpfen, sondern „nur in unendlich vielen Individualitäten sich selbst gleich „werden.“ So sagt auch Kant: „Der Idee ist kein ein- „zelnes Beispiel (Exemplar) adäquat“ *). Es wird für eine Anmaßung oder für einen Raub an der Gottheit (ἁρπαγμὸς) angesehen, wenn irgend einem Einzelnen die ganze Fülle der Gottheit (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) zugeschrieben wird. Hiermit ist folgerecht noch mehr, nämlich mit der Läugnung Christi auch die Inkompatibilität der Individualität mit der Gottheit überhaupt ausgesprochen.

Auf dieser Argumentation ruht auch der verstandesmäßige Pantheismus der Straußschen Christologie, und zwar mit dem bestimmtesten Bewußtseyn, so daß dessen Vollendung auch den Sieg und Uebergang zur spekulativen Philosophie verspricht. Dazu gehört nicht mehr und nicht weniger, als daß dieser Standpunkt des Geistes sich selbst völlig klar, und hiermit an sich irre wird, indem er den Mangel entdeckt, auf dessen Erfüllung es ankommt. Er muß aber an sich selbst irre werden, wenn er wahrnimmt, wie er, indem er einem scheinbaren Widerspruche ohne allen Kampfes-Versuch ausweicht, in eine ganze Reihe von inextrikabeln Wider-

*) Religion innerh. der Gränzen der Vernunft. Frankfurt und Leipzig, 1793. S. 72. 2tes Stück. 1ster Abschnitt. β. — Vergl. *J. Martensen:* de autonomia conscientiae sui humanae. 1837. p. 75. §. 19.

sprüchen verfällt. Denn er statuirt als Grundlage der Individuen und Personen des Geschlechts eine allgemeine oder moralische Persönlichkeit des Geschlechts, welche jene bedingt, und doch mehr giebt, als sie selbst hat, nämlich die Individualität, die ihnen aus dem Stegreife zukommt, oder vielmehr zufällt: dies ist der erste Widerspruch, welcher die vorher abgewiesene Idee des vollkommenen Individuums von neuem in Anregung bringt. Denn „Der das Ohr „gepflanzet hat, sollte der nicht hören? Der das Auge ge„macht hat, sollte der nicht sehen?" Der den Menschen lehret, was sie wissen, sollte der nicht denken und wissen?

Der Verstand sucht ferner der moralischen Persönlichkeit für die ihr fehlende Individualität einen Ersatz durch die vielen Individuen zu verschaffen, die ihr als Grundlage dienen: aber damit fällt er in den zweiten Widerspruch, welcher die Vielheit die Stelle der Individualität vertreten läßt, und ein Inneres ohne Centrum, einen Kreis ohne Mittelpunkt statuirt. Erst traute sich der Verstand nicht, differente Momente, nämlich Endliches und Unendliches, zusammen zu bringen, und nun läßt er gar beides als identisch seine Funktionen verwechseln und konfundiren, indem statt der subjektiven Individualtät, (Selbständigkeit,) welche die wesentliche Grundlage jener Persönlichkeit ist, viele Individuen, viele Subjekte subsituirt werden, womit die wesentlich erforderte Einheit des Bewußtseyns, das Erforderniß des identischen Selbst nicht ersetzt, sondern vielmehr verkehrt und zerstört wird. Der Vrstand kann sich bei diesem Steine des Anstoßes zugleich überzeugen, daß er nicht einmal zu dem Begriffe der Allheit, Totaliät kommt, sondern diesen nur aus der Sprache lemmatisch afnimmt, denn die Totalität ist die Einheit der Vielen: über diese

Vielheit kommt also der Verstand nicht hinaus, weil er die einige Individualität, und hiermit auch die Einheit der vielen Individuen nicht begreifen kann.

So kommt auch drittens der Verstand durch seine eigenen Argumentationen in die Verlegenheit, die höhere Einheit des Geschlechts, als von ihren Gliedern abhängig, diesen unterordnen zu müssen: denn nach ihm ist diese höchste Persönlichkeit die unterste, der pantheistische Grund oder Ungrund der Einzelnen, mithin unter ihnen, aber nicht über ihnen: vielmehr findet sie erst in den Individuen den Stamm, an welchem sie ihre geborgte Persönlichkeit anheften kann.

Es fragt sich, ob etwa der Verstand durch solche Konsequenzen seiner Theorie zur Verzweiflung zu bringen sey; wo nicht, so fragt es sich weiter, ob er nicht wenigstens, im weiteren Verlaufe des Gedankens selbst, an seinen Prinzipien selbst irre werden, und hiermit den Uebergang zur spekulativen Philosophie finden muß. Er kann es, wenn er will, d. h. wenn er wirklich denkt. Auch der Straußsche Rationalismus verläugnet zur Zeit nichts so sehr, als die spekulative Philosophie, auf die er sich doch gelegentlich beruft. Davon zeugen buchstäblich die Prinzipien, worauf die obige Standrede gegen das vollkommene Individuum beruhet. Wenn diese einmal auf den Dualismus des Endlichen und Unendlichen als zweier separater Dinge, und in dessen Folge auf die schlechte quantitative Unendlichkeit, andererseits auf den Satz des Widerspruchs sich berufen, so ist eben die spekulative Philosophie geeignet, diese abstrakten Vorurtheile zu überwinden. Die Philosophie rügt zunächst die dualistische Vorstellung vom Unendlichen und Endlichen, als wären es

zwei

zwei für sich bestehende Wesenheiten: sie rügt nicht minder die Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen, als wäre nun das Unendliche im Endlichen gefangen *). Vielmehr besteht die Wirklichkeit jedes Individuums wesentlich in dem Prozesse, daß das Unendliche endlich, und das Endliche unendlich sich erweise: nur dadurch werden beide Momente lebendig eins. Eben darum besteht alles Leben in dem Widerspruche **), welcher mithin nicht gegen die Wirklichkeit, sondern für sie zeugt.

Aber der neueste Rationalismus ist von der spekulativen Philosophie nicht etwa so entfernt, daß ihm solche Ergebnisse derselben nicht bekannt seyn sollten. Er würde vielmehr auf solche Vorhaltungen sogleich antworten, daß er eben in Folge der daraus gewonnenen Einsicht die Persönlichkeit des Geschlechts nicht in einem einzelnen Individuum, nicht in einer stehenden Einheit des Endlichen und Unendlichen, sondern lediglich in dem allgemeinen Prozesse des Werdens, in dem fortwährenden Wechsel, in dem organischen Konflikte und successiven Fortschritte des Endlichen und Unendlichen, aber eben darum nur im ganzen Geschlechte selbst finden könne. Hierin spricht sich nicht allein die äußere Kenntniß der spekulativen Phi-

*) Hegel's Werke III. S. 155. 163. — „In der oft gerügten Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen ist die Einheit abstrakte, bewegungslose Sichselbstgleichheit, und die Momente sind eben so als unbewegte Seyende. Das Unendliche aber ist, wie seine beiden Momente, vielmehr wesentlich nur als Werden, aber das nun in seinen Momenten weiter bestimmte Werden."

**) Hegel's Werke IV. S. 68. „Nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, — die Negation an sich hat, — bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit."

losophie aus, sondern auch ein Verständniß, welches bis heute ein großer Theil der Schule theilt. „Die Idee ist „wesentlich Prozeß," so sagen sie, „und darum eben in „keinem einzelnen Exemplare der Gattung ganz, sondern „nur in der Gattung: die Gattung ist ihr eigener Prozeß." In mündlicher Conversation könnte es einem wohl beikommen, darauf ungeduldig zu erwiedern: „Also ist der Gattungs-Prozeß der Natur die höchste Manifestation der Idee überhaupt?" aber die Sache ist so wichtig, das gerügte Verständniß des Prozesses so weit verbreitet, daß es sich nicht so kurz abfertigen läßt.

Wir sind hiermit auf den eigentlichen Heerd alles Zweifels gekommen, auf den Boden, aus welchem alle einzelne Zweifel wie die Köpfe der Hydra hervorkommen, oder vielmehr auf den Zweifel selbst, welcher immerfort zehrt und verneint und nicht untergeht, wenn auch alle einzelne Zweifel, wie sie hervorschießen, danieder gefällt werden. Haben wir nun vorhin den letzten kleinen Rest positiver Wahrheit, welchen sich die Verneinung selbst als ihren Hintergrund reservirt hatte, um nur desto dreister verneinen und zerstören zu können, in seinen dünnen Verschanzungen angegriffen und in seiner Isolirtheit aufgedeckt, aber auch andererseits als ein Moment der Wahrheit, bei dem nicht stehen zu bleiben ist, wie den letzten Feuerfunken einer ausgebrannten Kohle wieder zu der Fülle der Wahrheit heran zu fördern gesucht, so gilt es jetzt, die Quelle des Zweifels zu untergraben, um zur Wahrheit zurück zu gelangen. Dieser abstrakt verneinende Zweifel ist nicht mit der gesunden Verneinung zu verwechseln: letztere ist der Nerv der dialektischen Fortbewegung des Gedankens, jener Zweifel hingegen ist umgekehrt die verstockte und ver-

stockende, aus dem Zusammenhange abgelösete, jeder positiven Fortbewegung trotzende Verneinung. So ist auch hier der Gattungs-Prozeß, welcher die Universalität des Individuums verneint, und nur sterbliche Individuen ausgebiert, das gesunde Moment der Verneinung, welches die Fortbewegung zur Sphäre des Geistes enthält, während es im Zweifel verstockt und von seiner Fortbewegung abstrahirt, indem es mit dem Gattungs-Prozesse abschließt, statt zum Prozesse des Individuums im Individuum selbst d. h. zur Sphäre des Geistes vorzuschreiten.

Aber hier ist eben der Stein des Anstoßes, an dem der Verstand scheitert, indem er dem Individuum, das in der Gattung untergeht, nicht gleiche Geltung mit der Gattung, als dem Allgemeinen, noch weniger die Herrschaft über das Ganze einräumen kann. Dies ist der negative Krebsschaden, an welchem die Kritik des Lebens Jesu aller konkreten Wahrheit verlustig geht: es beruht alles auf dem Vorurtheile, oder auf der Voraussetzung der voraussetzungslosen Negation,

> wornach Jesus, als Individuum, nicht der wahre Christus seyn kann, weil ein Individuum nicht das Ganze, und noch weniger mehr als das Ganze seyn kann.

Der Zweifel raunt uns wirklich immerfort ins Ohr: Jesus ist ein einzelner Mensch; ein einzelner Mensch ist weniger als die ganze Menschheit: wie kann er sie heilen? die ganze Menschheit ist mehr, als ein Theil. Es ist zwar nachgewiesen worden, daß die Menschen kein Ganzes sind, wenn sie nicht Eins sind, und daß sie nicht Eins sind, wenn sie nicht Einer sind, daß mithin der Vielheit keine

Allheit, der Allheit keine Persönlichkeit zukommt, wenn nicht der Persönlichkeit auch eine Individualität und Subjektivität, und dieser die Superiorität zukommt. Diese Folgerungen behaupten sich auch gegen den obigen Zweifel, das heißt, sie halten gegen ihn Stand: er kann sie nicht überwinden, aber er ist damit eben so wenig überwunden. Denn es folgt daraus nur dieses, daß der Vielheit die Einheit, der Einheit der Halt fehlt, wenn ihr die Individualität fehlt. Aber damit ist eben nur ein Mangel der Einheit, nicht die Einheit selbst nachgewiesen. Diese dependirt philosophisch von der Wahrheit des vollkommenen Individuums, dessen Möglichkeit der Zweifel bestreitet, ohne daß er durch die daraus abgeleiteten Folgerungen an sich irre wird. Er sucht vielmehr den Mangel eines vollkommenen Individuums durch die unendlich vielen Individuen, welche wenigstens der Name der Gattung im Gedanken zusammenfaßt, möglichst zu ersetzen. Und was bleibt auch für ein andres Resultat in der Sphäre des Verstandes übrig, wenn einmal das vollkommene Individuum als solches, wie auch das Herz darnach verlange, nicht möglich ist? Es bleibt mithin dabei:

> Jesus ist nicht Christus, denn ein Einzelner ist nicht das Ganze: Jesus ist nicht der Herr, dem das Menschengeschlecht dienen müßte, sondern Jesus dient vielmehr den Brüdern.

Dieses ist mithin

das negative Prinzip der Straußschen Christologie.

Es ist damit nicht etwa gemeint, daß dieser Jesus von Nazareth in Knechtsgestalt nicht der volle Christus sey, oder daß seine Erscheinung im Fleische seiner Herrlich-

keit nicht adäquat, und daher als Erniedrigung zu fassen sey, oder daß die Individualität Christi nur ein Moment seiner Persönlichkeit sey, aber ein wesentliches. Hiermit begnügt sich der Verstand keineswegs, ja hierauf kommt er gar nicht: er bestreitet vielmehr eben die Individualität des Sohnes Gottes in seiner Herrlichkeit, denn es wird dabei stehen geblieben, daß die Idee nicht an Eines ihrer Exemplare ihre ganze Fülle verschwende. Hiermit wird der Idee schuld gegeben, was in der Sphäre der Natur gilt, welcher dieses negative Vorurtheil angehört. Aber der Verstand bemerkt auf dieser Stufe noch nicht, daß die von ihm beobachtete Sprödigkeit der Gattung gegen ihre Einzelwesen eben nur innerhalb der Natur, und zwar innerhalb der Gattung gilt, in welcher und aus welcher das Individuum hervorgegangen ist, und daß auch der Begriff der Gattung eben nur eine Kategorie der Natur ist. Eine Stufe höher würde sich ihm sofort das Gegentheil jener einseitigen Beobachtung darbieten: ja der Verstand wird am Ende selbst zugeben müssen, daß jeder einzelne Mensch als dieses Individuum mehr ist, als das ganze Universum der Natur mit allen seinen gestirnten Himmeln, Weltsystemen und Milchstraßen. Dieser Satz ist in der spekulativen Philosophie so gangbar und geläufig, daß der Lehrer, daß auch — der Schüler derselben theoretisch daran nicht zweifeln, wohl aber praktisch, nämlich in der Anwendung, daran scheitern kann. Wenn nun hiernach zwar innerhalb einer Gattung das einzelne Glied weder die Gattung selbst, noch mehr, oder drüber seyn kann, da es darin ist, aber eben deswegen in der höheren Sphäre jedes einzelne Glied mehr ist, als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe, deren ganze Breite in der

folgenden Stufe zu einem Momente geworden ist, — wenn schon hiernach ein Individuum zwar weniger als seine Gattung, aber mehr als die Gattung unter ihm ist, wie der Mensch mehr ist, als alle Thiere, Pflanzen, Steine und Elemente zusammengenommen, so ergiebt sich nach den Gesetzen der schließenden, d. h. der fortschreitend sich entwickelnden Vernunft statt der Schlußfolge des Rationalismus, wornach Jesus, als Individuum, nicht die ganze Menschheit sey, folglich auch nicht die ganze Menschheit heilen und erfüllen könne, vielmehr die umgekehrte Schlußfolge, nämlich daß Jesus als Christus, als Weltheiland nicht der geschaffenen Menschheit angehört, sondern zu ihr sich erniedrigt hat, und in dieser Erniedrigung die Fülle seiner Erhabenheit eben sowohl verborgen als geborgen hat. Wenn die Schrift und Kirche lehrt: Jesus ist Christus, und Christus ist der Gottmensch; so ist damit schon gesagt, daß Christus nicht aus der Menschheit, deren Heiland er ist, sondern aus seinem Gotteshimmel in die Menschheit gekommen ist.

Es ist ganz richtig, was rationalistischer Seits gesagt worden ist, daß das erste Glied der Gattung, der Anfang einer Reihe nicht der Gipfel, sondern eben der Anfang, und insofern das Kleinste ist; aber dieses Gesetz der Gliederung, wornach die Descendenz fortschreitet, und insofern ascendirt, gilt eben nur in derselben Reihe, es trifft mithin nur den ersten Menschen, aber nicht den Urmenschen, welcher nicht der Anfang dieser Reihe ist, sondern ihr Urheber und als solcher über der Reihe, ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, Gottes Sohn, Gott-Mensch. Wie jeder einzelne Mensch über der ganzen Natur steht, so steht der

Gottmensch über Menschheit und Natur: nur daß er eben darum der absolute Geist ist.

Wenn demohngeachtet diese stufenmäßige Trilogie von Gott, Gemüth und Welt von der modernen Bildung verwischt, verdunkelt und vernichtet werden könnte, wenn mittelst der Aufklärung alle Unterschiede von Oben, Mitten und Unten dem flachen Erdboden gleich gemacht werden könnten, wenn die Bildung der Welt in — Monophysik enden könnte, — so würde wirklich „das farblose Schauspiel einer Bildung ohne Metaphysik" sich verwirklichen. Aber Gottlob! ein solches allgemeines Volksschauspiel ist nicht zu befürchten, wohl aber ist zu erwarten, daß selbst der einzelne Zweifler nicht in der Erdschicht stehen bleiben wird, die keinen Himmel über sich hat, sondern, wie er von der Natur (Kosmologie) zu dem endlichen Geiste (Psychologie) fortschreiten muß, eben sowohl von dem endlichen Geiste zu dem absoluten Geiste (Theologie) aufsteigen wird, in welchem das Individuum über der ganzen Sphäre des endlichen Geistes steht, und als Schöpfer des Menschengeschlechts auch der Urmensch ist, welcher die geschaffene Menschheit mit allen Dingen in seinem Schooße trägt.

Wenn uns vorhin das Beispiel der Monarchie diente, um den eigentlichen Halt der noch konservirten moralischen Persönlichkeit nachzuweisen, so dient uns jetzt das Beispiel des Verhältnisses der ganzen Natur zu einem einzelnen Menschen, um das Prinzip, wornach ein Exemplar nicht die ganze Gattung ist, in seine Gränzen innerhalb jeder Gattung zurückzuweisen. Aus diesem Prinzipe folgt mithin nur, daß Jesus als bloß Mensch nicht der Urmensch seyn könnte.

Zur näheren Verständigung ist jetzt auf die Grundlage zurückzugehen, von welcher alle Fraktionen der spekulativen Philosophie gegenwärtig gemeinschaftlich ausgehen. Es ist unbestritten: „alle Wahrheit und Wirklichkeit beruht einzig und allein in der Idee, — dies ist der Monismus des Gedankens genannt worden, — und die Idee ist wesentlich Prozeß, der Prozeß besteht wesentlich darin, daß die Gränze überwunden wird, daß das Unendliche über das Endliche, das Denken über das Seyn, das Subjektive über das Objektive hinübergreife.“ So weit sind wir einig. Ja, wir sind noch weiter einig: wir sind auch darüber einverstanden, daß das Endliche, über welches der Prozeß hinausführt, in der Natur das Individuum ist: darum ist auch in der Natur der Tod des Individuums negativ, der Gattungsprozeß positiv das Höchste. In der Sphäre des Geistes tritt aber die Subjektivität, welche bis dahin fehlte, auf die Seite des Individuums: der Einzelne ist nun nicht mehr natürliches Individuum, sondern subjektives Individuum, unendliches Endliches: das Endliche ist nunmehro dem Unendlichen immanent, und dieses gegen jenes keine fremde Macht. Eben darum geht der Prozeß nunmehro innerhalb des Subjekts selbst vor sich: dies ist seine individuelle Seite; aber er geht eben sowohl in die Gattung über, ohne sich zu verlieren, dies ist seine Porosität, Kontinuität, Persönlichkeit; so wird die Gattung zum Begriffe. Wenn der Prozeß wesentlich darin besteht, daß die Subjektivität über ihre objektive Bestimmtheit siegt und diese Subjektivität die Form ist, in welcher die Individualität des Geistes sich verwirklicht, so ist es eben dieselbige Individualität, welche als subjektiv im Prozesse bei sich

bleibt, und durch die Negation ihrer Bestimmtheit sich nicht selbst verliert.

Hier tritt nun die uns entgegengesetzte Seite hervor, und sagt: „Der Geist ist Einer. Wie nichts ist, als der „Geist, so ist auch der Geist nur Einer: dieser bleibt in „den unterschiedenen Individuen, und unter allem Wechsel „derselben, mit sich selbst identisch, aber eben nur im Ge„schlechte, denn das heißt eben: der Geist bleibt als Ei„ner im Geiste. Hiermit ist auch die Subjektivität, „welche das Wesen des Geistes ist, erhalten: sie ist es „eben, welche im Geschlechte als übergreifend sich erwei„set: aber sie ist eben als Subjektivität, nicht als Subjekt „zu fassen: das heißt, sie ist nicht an das einzelne „Subjekt, sondern an das Subjekt überhaupt, das „heißt an das Geschlecht gebunden. Der Unterschied „mit der Natur bleibt darum doch; er besteht aber nur „darin, daß innerhalb der Natur der Prozeß der Gattung „nicht in der Natur selbst, sondern nur in dem betrachten„den Subjekte sich erhält, während es in der Sphäre des „Geistes die Innerlichkeit oder Subjektivität selbst ist, in „welcher sich dieser Prozeß bewegt." Dies ist die höchste Spitze, wozu dieses Verständniß gelangen kann, unangesehen, ob es auch schon mit Bewußtseyn dazu gelangt ist. Der Einwurf ist um so wichtiger, als die Vordersätze, von welchen er ausgeht, unwiderleglich sind, denn so viel muß sogleich eingeräumt werden, daß nur der Geist wirklich ist, und daß der Geist nur Einer ist. Ja, wir möchten unsern Gegner dabei um so lieber festhalten, als er damit eigentlich schon das von ihm geläugnete vollkommene Individuum einräumt oder voraussetzt. Ja, wenn er sich wirklich zu seiner Vertheidigung so fassen sollte, daß er das

Menschengeschlecht zur Unterscheidung von der Gattung in der Natur als Subjektivität bestimmt, so hätte er entweder mehr gesagt, als gemeint, oder wir wären ganz einig. Denn wenn dem Geschlechte selbst Subjektivität beigelegt wird, so kann darunter nicht die Subjektivität des betrachtenden Subjekts, sondern die Subjektivität des Geschlechts, die ihm selbst immanente Subjektivität verstanden werden. Das ist aber eben der Punkt, um den wir streiten. Insofern also unser Gegner uns dennoch nicht unumwunden beitritt, kann er unter der gemeinsamen Subjektivität des Einen Geistes doch nur die mir und die ihm gemeinsame Subjektivität, aber nicht die dem Geiste selbst individuell angehörige gemeint haben: sie kommt den Vielen im Geschlechte, aber nicht dem Geschlechte zu: dessen Einheit bleibt Ein Name, die Subjektivität ein abstrakter Begriff. Da wir also noch lange nicht einig sind, so fragt es sich jetzt näher, was eigentlich mit der Einheit des Geistes gesagt ist. Es war so eben die abstrakte bewegungslose Einheit abgewiesen worden: diese kann mithin nicht wieder geltend gemacht werden. — Noch weniger kann aber damit die Zahl Eins gemeint seyn, womit wir auf die schlechteste Kategorie reducirt wären. Wenn man zählen wollte, so wäre eben sowohl zu sagen: der Geister sind unendlich viele. Die Kategorie, wonach wir die Geldstücke ordnen und zählen, auf die Sphäre des Geistes anzuwenden, ist namentlich von Hegel mehr als einmal als die schlechteste Barbarei und Rohheit bezeichnet worden. Unter der Einheit des Geistes kann daher nichts anders zu verstehen seyn, als daß sein Wesen in allen Erscheinungen und unter allem Wechsel des Prozesses sich immer selbst entspricht: das Wesen des Geistes ist dieses

beides: Subjekt und Person zugleich zu seyn, als Subjekt Individuum für sich und in sich, als Person nicht für sich, sondern für andere Individuen, aber im Geiste. Eins ist dem Geiste so wesentlich als das Andere, mithin auch eins so unverwüstlich, als das andere. „Der Geist ist Einer," dies kann also nichts anders heißen, als: Es ist Ein allgemeiner, zusammenhängender, stetig persönlicher Geist, der ihm selbst genug ist, der sein eigner Prozeß ist, aber auch gleichzeitig in viele Gefäße sich ergießt, die in ihm leben, weben und sind. Es ist dem Geiste so wesentlich, bestimmt, individuell, endlich zu sein, als es zu seinem Wesen gehört, die Bestimmtheit zu negiren und überzugreifen. Das Bewußtseyn würde ohne seine Bestimmtheit das leere Allgemeine seyn. Diese Bestimmtheit wird daher auch von unseren rationalistischen Gegnern zugegeben, aber es wird derselben nicht die gleiche Dignität mit dem Allgemeinen beigelegt: vielmehr bleibt das Allgemeine, während die Bestimmtheit als vorübergehend, als transitorisch wechselnder Modus betrachtet wird. Der Geist bleibt, aber abstrakt: die Gefäße des Geistes, welche sich als eben so viele einzelne Subjekte bestimmen, sind mithin als endlich vergänglich: das Bestimmende dauert, aber nicht für sich selbst, die einzelnen Bestimmtheiten negiren sich vielmehr, wie sie sich bestimmen und beschränken. Diese Negation dieser individuellen Bestimmtheit versteht nun der uns entgegengesetzte Rationalismus so grob, daß die Bestimmtheit selbst aufhört, das Gefäß der Geistes zerbricht, und — ein abstrakt anderes an dessen Stelle tritt, hiermit das Geschlecht auf Kosten der Individuen, der Geist auf Kosten der Subjekte erhalten wird, — grade so wie in der Natur.

Wollte man gegen diesen Vernichtungs-Prozeß aus der spekulativen Philosophie heraus entgegnen, daß ja die Negation der Individualität, weil die Individualität als endliche Bestimmtheit die erste Negation (Determination) sey, als Negation der Negation sich selbst affirmire, so würde der gegnerische Rationalismus nicht ohne Grund erwiedern, daß er dieses Verhältniß der doppelten Negation nicht unbeachtet gelassen: die dadurch bewirkte Negation der Negation sey eben — die Gattung, oder in der Sphäre des Geistes überhaupt das Allgemeine. Was die erste Negation negirt, ist das Allgemeine, dieses wird durch die zweite Negation allerdings wieder hergestellt. Darauf fußt der Rationalismus.

So weit muß auch dem Gegner beigepflichtet werden: es ist wirklich wahr, daß die Bestimmtheit die Negation der Allgemeinheit ist, und mithin die Negation der Bestimmtheit das Allgemeine wieder herstellt. Diese Wahrheit ist aber eben nur eine abstrakte Formel: es fehlt ihr nichts so sehr, als der konkrete Gedanke. So gedankenlos ist diese Formel in ihrer Abstraktion, daß sie nicht einmal ihr eigenes Resultat zum Gedanken bringt. Das Resultat ihres Rechnungsexempels war das wiederhergestellte Allgemeine. Dieses wird gedankenlos mit dem ersten Allgemeinen identificirt, so nahe es auch liegt, daß das wiederhergestellte Allgemeine nicht das erste Allgemeine ist, es müßte denn den immanenten Prozeß der doppelten Negation ganz vergeblich bestanden haben, es müßte die Verwirklichung, die es durch die erste Negation (Bestimmung) gewonnen, durch die zweite Negation, welche doch die zweite Bestimmung ist, wieder verloren haben.

Hiermit ist schon gesagt, daß die gerügte Gedanken-

losigkeit, — die Abstraktion von dem Inhalte, — welche an dem inhaltlosen Resultate sich verrathen hatte, ihren Sitz tiefer hat: sie denkt und begreift nicht, was die Negation ist, mit der sie ihr Rechnungexempel zu Stande bringt. Sie denkt die Negation nicht, denn sie denkt sich bei der Negation nichts, plattweg Nichts, Vernichtung, Tod.

Dieses ist die eigentliche Sünde, welche gegen die ersten Prinzipien des Gedankens oder der Logik verstößt, und sofort an dem kahlen Resultate ihre Strafe erfährt. Es wird eben nur gerechnet, nicht gedacht. Wird die Formel der doppelten Negation wirklich gedacht, so ergiebt sich sogleich, daß die erste Negation, nämlich die Negation des Allgemeinen, das Allgemeine, welches negirt wird, nicht vernichtet, sondern im Gegentheil verwirklicht, weil bestimmt, — negatio est determinatio, — und daß in gleicher Weise die zweite Negation, nämlich die Negation dieser Bestimmung oder Verwirklichung, die Bestimmtheit, welche negirt wird, nicht vernichtet, sondern im Gegentheil erhält und fördert, weil die Gränzen erweitert. Es ist in der That einleuchtend und selbstredend, — wenn nur der Gedanke wach bleibt, — daß das Allgemeine, welches zuerst negirt wird, in der ersten Negation, die es an ihm selbst hat, nicht verloren geht, sondern vielmehr sich bestimmt: es ist eben so einleuchtend, daß die Bestimmtheit, welche sodann ebenfalls negirt wird, in dieser zweiten Negation eben so wenig verloren geht, sondern vielmehr, als der Fortbewegung immanent, sich erweitert. So, und nur so, kommt der Prozeß zu seinem ihm entsprechenden Resultate und zu dem Reichthum des Begriffs.

Es ist wohl zu merken, daß dieser logische Prozeß nicht allein in der Sphäre des Geistes, sondern auch an

der Natur sich bestätigt. Der Unterschied besteht nach dem Begriffe jeder dieser Sphären nur darin, daß in der Natur das zum Individuum bestimmte Allgemeine nur objektiv, d. h. als gegen sein Andersseyn gleichgültig, hingegen in dem Gebiete des Geistes das Individuum subjektiv d. h. als Dasselbige sich erhält.

In der Natur wird mithin das Individuum, als die Negation der Gattung, durch den Natur-Prozeß immerfort negirt, aber nicht vernichtet: es bleibt immerfort Individuum, aber jedes Individuum ist ein Anderes, weil jedem das Selbst fehlt. In der Sphäre des Geistes wird ebenfalls das Individuum, welches Subjekt ist, als die Negation des Allgemeinen durch den Entwickelungs-Prozeß immerfort negirt, aber nicht vernichtet: es bleibt mithin immerfort Individuum, und zwar als Subjekt selbst, dasselbige Individuum des Geistes.

In dieser Individualität findet gleichwohl der uns entgegenstehende Rationalismus eine der Subjektivität nach der ihr wesentlichen Unendlichkeit schlechthin unangemessene Schranke, auf deren Hebung es zur Herstellung der Unendlichkeit, als der Freiheit, ankomme. Zur näheren Verständigung dürfte nichts so nothwendig seyn, als eine bestimmtere Erörterung der Individualität als Schranke.

Der Vorstellung, welche die Individualität nur als Beschränkung der Freiheit ansieht, kann nur eine Verwechslung starrer Endlichkeit oder Einseitigkeit mit der wahren Individualität des Subjekts oder des Geistes zum Grunde liegen. In der Schranke oder Gränze an sich liegt es nicht, daß sie unbeweglich erstarrt: erst durch solche Erstarrung wird sie zur Einseitigkeit, auf deren Hebung es

ankommt. Indem nun der Rationalismus diesen Unterschied zwischen Individualität und starrer Endlichkeit übersieht, ist es sehr erklärlich, warum er in Folge seines eigenen Mißverständnisses die allseitige Vollkommenheit als in Einem Individuum beschlossen sich nicht denken kann, und diese Einbildung unbegreiflich nennt, während sie so eben begriffen worden ist. Daß die Individualität zwar das endliche Moment ist, aber darum nicht ruhig beharrende Einheit, oder abstrakte Endlichkeit, ist schon mehrmals wiederholt worden: jeder Lebenslauf beweiset selbst sinnlich den Fortgang derselben Individualität von Kindesbeinen bis zum Greisenalter: ja selbst der brillantirte Diamant beweiset, daß dasselbe Individuum der Facetten mehrere hat. Was an dem bedingten Individuum successiv, der Selbigkeit unbeschadet, sich entwickelt, dasselbe ist dem absoluten Urmenschen simultan immanent: es kommt ihm eben sowohl der Lebens-Prozeß ad intra zu, als der Lebens-Prozeß ad extra, wodurch die Sphäre des bedingten Geistes erschaffen, erhalten, belebt wird. Es kann gesagt werden, daß der Urmensch eben sowohl bedingt und endlich ist, als irgend ein Mensch, nur daß er es von ihm selbst ist: es kann auch gesagt werden, daß jeder Mensch eben sowohl unendlich ist, als der Urmensch, nur daß es dieser von ihm selbst ist, während es jener von diesem hat. Wie dem Urmenschen nicht allein moralische Persönlichkeit, sondern auch deren Verwirklichung, Individualität, zukommt, so kommt auch jedem Menschen nicht allein Individualität zu, sondern auch moralische Persönlichkeit. Diese ist die Bedingung seiner Perfektibilität, welche wieder die Vollkommenheit des Urmenschen zur Voraussetzung hat.

Die Hauptsache ist daher, die Individualität des

Geistes als die Schranke zu fassen, welche zwar nicht ruhig auf sich beharrt und sitzen bleibt, aber dennoch in der Fortbewegung sie selbst bleibt. Die Individualität ist allerdings die Schranke des Unendlichen, aber die ihm immanente Schranke, welche sich eben deswegen kraft ihres unendlichen Inhalts fortwährend negirt, aber damit nicht vernichtet, sondern erweitert, — promovirt wird *). Am endlichen sich successiv entwickelnden Geiste erweiset sich diese Negation der Individualität sichtlich und handgreiflich als konservative Promotion der Gränze. Schwieriger ist der Gedanke in Beziehung auf das vollkommene Individuum, welches sich nicht erst noch successiv entwickelt. Aber auch hier ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie gesagt, nicht als ruhig beharrende, sondern als Prozeß zu denken, als Leben, Erkennen, Mittheilen; hiermit ist aber auch die Simultaneität der Schranke und ihrer Aufhebung begriffen, denn eben hierin besteht aller Prozeß: er besteht darin, daß ich, dieses denkend, wollend, thuend, dieses seyend und werdend, in diesem Einzelnen nicht aufgehe, sondern noch mehr als diese Facette bin. Eben darum ist aber zur vollkommenen Unendlichkeit nichts so nothwendig, als die Endlichkeit, in deren Aufhebung der Lebens-Prozeß des Unendlichen besteht: das Unendliche ist nur durch das End-

*) „Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag „durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszuge„hen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, „und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtseyn „aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das „Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte „angehört, über sich selbst." Hegel's Werke II. S. 65. 66. — Vgl. „Hegel und seine Zeit." Berlin, 1832. S. 103. nebst der Anmerkung.

Endliche: dieses kommt aber jenem nicht von außen zu: sondern das Unendliche hat eben das Endliche an sich selbst, wie das Endliche das Unendliche an sich hat. Auch das Vollkommene wird, weil es ist: es wird nur nicht successiv. Auch an dem Vollkommensten ist die Individualität die Bestimmtheit der Allgemeinheit, und die Persönlichkeit ist die Allgemeinheit der Individualität *).

Wenn hiermit der Begriff des vollkommenen Individuums dadurch, daß das Individuum zugleich als Subjekt und hiermit als Person sich erweiset, nach allen Seiten sich rechtfertigt und demzufolge der Urmensch nicht bloß als moralische Person, sondern als wirkliche Person sich offenbart, so ist nun andrerseits auch diese Urmenschheit in ihrem Anundfürsichseyn von ihrer historischen Erschei-

*) Es ist sehr merkwürdig und lehrreich, wie Göthe Lavater's Denk- und Handelsweise beschreibt, und seine physiognomischen Studien mit seinem christlich-mystischen Glauben, seine sinnliche und buchstäbliche Auffassung mit seinen übersinnlichen Ideen in Beziehung zu bringen sucht. Lavater glaubte fest an die Wirklichkeit der Idee und hiermit an die wirkliche Persönlichkeit Christi: sein ganzes Studium war auf die Verwirklichung der Person Christi gerichtet. Er hatte auch die Einsicht gewonnen, daß die Individualität die wesentliche Bedingung realer Persönlichkeit ist: allein die weiteren Bedingungen, welche erst den Widerspruch des Einzelnen mit dem Allgemeinen überwinden, waren zwar die unsichtbaren Pfeiler seines lebendigen Glaubens an die Wirklichkeit der Person Christi, aber sie kamen dem Verstande nicht zum Bewußtseyn: „daher jenes beinahe unsinnige Treiben „ein Christusbild nach dem andern fertigen, copiren, nachbilden zu „lassen, wovon ihm denn, wie natürlich, keines genug that." Göthe selbst hält sich mehr an den Widerspruch, in welchen diese starre Festhaltung der abstrakten Individualität mit dem Leben geräth, als an die Wahrheit, welche darum doch die Individualität als dieselbige nicht aufgeben kann, und auch nicht aufzugeben braucht, aber auch nicht versteinern lassen darf. Göthe's Werke l. H. XLVIII. S. 143.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

nung im Fleische zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Der Unterschied ist, daß der Urmensch auch als ein Mensch, das Individuum als ein Individuum erscheint, daß der Schöpfer auch geschaffen und geboren wird, daß der, welcher alles zumal ist, erst successiv wird, daß der, welcher gestern, heute und in Ewigkeit derselbige ist, wie ein anderer Mensch den endlichen Schranken der Zeit und des Raumes unterworfen ist: der Sohn Gottes wird des Menschen Sohn, und die göttliche Majestät nimmt Knechtsgestalt an. Dieser Akt der Offenbarung wird eben deswegen als Erniedrigung bezeichnet. Es ist damit zugleich anerkannt, daß diese Erniedrigung, als solche, für sich allein betrachtet, nicht die an und für sich vollkommene Erscheinung des vollkommenen Individuums ist: es ist aber darum nicht weniger wahr, daß sie als bleibendes Moment seiner Offenbarung auch zu seiner Vollkommenheit gehört, und auch für sich als der adäquate Ausdruck der geschaffenen Menschheit sich offenbart. Wie der Gottmensch an und für sich, als unerschaffen, der vollkommene Mensch ist, so ist er auch im Fleische, als erschaffen, der vollkommene Mensch: wie er an und für sich die adäquate Gestalt Gottes ist, so ist er auch in seiner Erniedrigung die adäquate Knechtsgestalt, ein vollkommener Knecht. Damit ist nicht allein gesagt, sondern auch gethan, damit ist der ewige Gedanke zur Thatsache geworden, daß alle Menschen, als solche, vollkommen seyn können, wie ihr Vater im Himmel, als solcher, vollkommen ist: es ist ihnen auch eben dadurch die Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen und zu werden.

Es ist wesentlich, diese Vollkommenheit der Erniedrigung sowohl in Beziehung auf den Sohn Gottes selbst, als auch im Verhältnisse zu den Menschen, mit welchen er dadurch in Gemeinschaft tritt, mehr und mehr zum

Bayerische Staatsbibliothek München

Bewußtseyn zu bringen: denn selig ist, wer sich nicht an dieser Erniedrigung ärgert, und auch in dieser Erscheinung an dem natürlichen Widerspruche der Knechtsgestalt mit der Fülle der Gottheit nicht zerscheitert. Und es ist uns leicht gemacht, diesen Widerspruch zu überwinden, so wir nur wirklich aus dem engherzigen Kreise des eignen Wesens heraustreten, und kommen und sehen. Oder wer vermißt etwas an dem vollkommenen Ausdrucke des Gehorsams in der Knechtsgestalt des Gottmenschen? Luc. 2, 51. So sehen wir ihn auf einem kleinen Bilde nach einer alten Legende die Werkstatt des Pflegevaters mit dem Kehrbesen reinigen:

Der Ewige aus des Vaters Schoos
Erscheint hier aller Hoheit bloß.

Ist das nicht auch eine Hoheit?

Er, der den Bau der Welt vollbracht,
Die enge Werkstatt nicht veracht.

Ist das nicht mehr, als alle Weite und Breite des Universums?

Kein Dienst so niedrig, keine Arbeit so geringe,
Er thut sie selbst, der Schöpfer alle Dinge.

Dieses ist der Widerspruch, an dessen Auflösung der Rationalismus verzweifelt*), daher er — den Knoten nicht auflöset, sondern — zerhaut.

---

*) Auf diesem Widerspruche beruhte schon der Einwand der infideles, welchen Anselmus in den Gesprächen: cur Deus homo? I. 3. widerlegt. Objiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles, quia Deo facimus injuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de foemina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse, et, ut multa alia taceam, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque subiisse. —

Wäre nun auch die spekulative Philosophie genöthigt, den realen Begriff des vollkommenen Individuums zu verwerfen, so würde damit allerdings einerseits ihre Uebereinstimmung mit dem Naturalismus und Rationalismus, andererseits ihre Unvereinbarkeit mit dem positiven Christenthume dargelegt seyn: wir haben eben das Gegentheil aus dem Begriffe selbst nachgewiesen.

Wenn wir jetzt auf den Verlauf unserer Erörterungen zurücksehen, so ist nicht zu verkennen, daß die Angel der Differenz auf eine einzige, bisher noch nicht herausgestellt gewesene Frage concentrirt worden ist, auf die Frage: ob und in wiefern und in wieweit dem Gattungsbegriffe der Menschen wirkliche, d. i. selbständige, oder bloß moralische Persönlichkeit zukomme. Wir haben gefunden, daß die Selbständigkeit, welcher der Gattung als solcher nicht zukommt, darum nicht dem Subjekte, das sie denkt, zufällt, sondern einem Subjekte zukommt, welches von der Sprache in dem abstrakten Gattungsbegriffe schon neutralisirt ist. Die Wahrheit der Gattung vieler Subjekte ist der Begriff, der Begriff ist das höhere Subjekt, die Wahrheit der Menschheit und der einzelnen Menschen ist der Mensch, näher der Urmensch kraft seiner Persönlichkeit.

Je näher diese Frage in Untersuchung gezogen wird, wiewohl es bis jetzt, soviel auch schon des Streitens gegen Strauß gewesen, zu diesem Kardinalpunkte noch nicht gekommen ist, desto näher wird auch der alte Streit zwischen Realismus und Nominalismus in Erinnerung gebracht werden.

Die rationalistische Christologie hat ihren Gipfel erreicht, wenn sie dem Individuum Jesu die gottmenschliche

Universalität abspricht, und dagegen dem ganzen Menschengeschlechte statt wirklicher Selbständigkeit nur eine moralische Persönlichkeit zuspricht. Es ist mithin nichts anders, als das Moment der Individualität, woran sich diese Christologie ärgert: es ist der Widerstreit des Endlichen gegen das Unendliche, des Einzelnen gegen das Allgemeine, worin dieses Aergerniß seine Unterstützung findet. Hierauf bezieht sich in der Voraussicht des Aergernisses, welches kommen wird, warnend und den Sieges-Preis verkündend das Wort des Herrn: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert"; aber der Rationalismus hat sich doch nicht warnen lassen. Er kann sich das Universelle in seiner Individualität nicht vollkommen denken: insofern ist er Nominalismus: er läßt Christum nicht in ihm selbst, sondern nur in conceptu des ihn denkenden Subjekts existiren: dies ist die moderne Konsequenz des Nominalismus: er schreibt ihm in seiner Verlegenheit wenigstens eine ideale Realität zu: dies ist der alte scotistische Formalismus: er läßt dagegen die einzelnen Individuen als Erscheinungen kommen und gehen: dies ist die Ausartung des Realismus und Nominalismus in Pantheismus.

Diese subjektive Geistesstufe hat in ihrem vielverschlungenen Verlaufe dieses Doppelte oder Entgegengesetzte an sich, daß sie im Einzelnen durch ihre Popularität den Verstand für sich gewinnt und durch ihre Gemeinverständlichkeit in ihren successiven Raisonnements plausibel wird, aber, während sie im Einzelnen ohne Widerstand zu erfahren annehmlich befunden wird, im Ganzen und nach ihren Resultaten keine Befriedigung gewährt, vielmehr Erschrecken verursacht, und daher, wenn auch die Waffen dagegen fehlen, eben deshalb nur um so mehr Perhorrescenz

und Protestation hervorruft. Zu einer wirklichen Ueberwindung dieser gefährlichen Stellung gehört aber nichts so sehr als Kampf, und in wissenschaftlicher Beziehung der Kampf des Geistes, welcher das Wissen als sein Erbe behaupten, und das Ererbte auch erwerben und erringen muß. Zur Stärkung und Uebung in diesem guten Kampfe, zum rechten Gebrauche der rechten Waffen, d. h. der rechten Kategorien gehört wesentlich die Einsicht in den geschichtlichen Verlauf dieses Kampfes bis hierher. Zunächst liegt hier wieder der Streit zwischen

Realismus und Nominalismus in besonderer Beziehung auf die Christologie,

welcher nicht bloß das Mittelalter erfüllt, sondern diesem voraufgegangen und nachgefolgt, aber zur Zeit weder nach seiner Ausdehnung, noch nach seiner Bedeutung gehörig gewürdigt worden ist. Noch immer gelten die Kämpfe über Realismus und Nominalismus, Formalismus und Conceptualismus, oder vielmehr über die Prinzipien dieser beiden Kategorien des Seyns und des Denkens als leere Spitzfindigkeiten, wiewohl sich ihre Realität an der ihnen zugeschriebenen Stiftung der Universitäten zu Wien, Heidelberg und Leipzig handgreiflich bewährt hat *).

Jetzt gilt es, den alten Streit, der im Mittelalter seine Mitte, aber nicht seinen Ursprung, noch sein Ende

*) Fr. Ancillon (zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen. II. Abschn. 4. „Ueber das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen in der menschlichen Erkenntniß.“ S. 235—282.) hat die Bedeutung dieses Gegensatzes für unsere Zeit wenigstens anerkannt.

gefunden hat, noch einmal durch zu kämpfen, oder durchkämpfen zu sehen, um desto bestimmter den gegenwärtigen Standpunkt der spekulativen Philosophie und ihrer Theologie insbesondere kennen zu lernen.

Der erste noch rohe, weil unmittelbare Gegensatz zwischen dem Realismus und Nominalismus, besteht darin, daß der Idee, — dem Allgemeinen, der Gattung, dem Geschlechte und der Art, — die Realität einerseits ohne Unterschied zugeschrieben, andererseits ohne Unterschied abgesprochen, mithin dort die Realität nur für das Allgemeine als solches, hier nur für die einzelnen Erscheinungen des Allgemeinen und der Gattung ausschließlich in Anspruch genommen wird. In dieser noch unmittelbaren Allgemeinheit hat jeder Theil nach dem, was gesagt ist, abgesehen von der Meinung, welche sich daran anschließt, eben sowohl Unrecht als Recht. Dem Allgemeinen schlechtweg kann ohne Individualität die Realität nicht zugeschrieben werden, denn um zu seyn, muß das Seyn nicht allein seyn, sondern auch Etwas seyn, da seyn, und das Etwas muß fürsich seyn. Dies ist das Unrecht des noch rohen Realismus und das Recht des Nominalismus. In gleicher Weise kann aber auch dem Individuum als solchem die Realität nicht zugeschrieben werden; denn erstens ist das Individuum als solches endlich, es kommt ihm folglich eben nur Daseyn und Fürsichseyn zu, aber nicht die Realität, nicht das volle Seyn, welches kein Ende hat: das Individuum ist aber auch zweitens das Einzelne im Ganzen, ein Theil oder Glied des Ganzen oder Allgemeinen, seine Realität hängt daher von der Realität des Allgemeinen ab, dem doch diese als solchem nicht zukommen soll. Dies ist die Unwahrheit des Nomi-

nalismus, und hiermit die Wahrheit des Realismus, welcher die Realität von der Allgemeinheit abhängig macht. Hieraus ergiebt sich die negative Wahrheit, daß weder dem Allgemeinen an sich allein, noch auch dem Einzelnen für sich allein die Realität zukommt. Es bleibt nur noch übrig, ob und inwiefern aus der Verbindung beider Momente ein reales Seyn hervorgeht. Real ist das Seyn, wenn es nicht allein Seyn, nicht allein Etwas, sondern dieses ist, für sich ist. Damit ist auch schon gesagt, daß zur Realität eben sowohl das Allgemeine, Seyn, als auch das Individuelle, dieses, das ist, gehört, daß zur Wirklichkeit, wie es noch kürzlich ausgedrückt worden ist, nicht allein das Seyn, sondern auch Seyendes gehört. Indem sich hierin die entgegengesetzten Ausgangs-Punkte vereinigen, geht daraus der bestimmtere Gegensatz zwischen dem Realismus und Nominalismus hervor, welcher darin besteht, daß zwar von beiden Seiten dem Allgemeinen nicht allein Realität, sondern auch als deren Bedingung Individualität zugeschrieben, aber in Folge dieses Ueberganges des Allgemeinen zum Einzelnen, der Idee zur Realität, einerseits auch die Realität des Allgemeinen, andererseits nur die Realität des Einzelnen, als Modifikation des Allgemeinen, mithin einerseits ein allgemeines Individuum neben den einzelnen Gliedern unter demselben, andererseits nur eine unendlich mannigfache individuelle Gestaltung des Allgemeineu als real statuirt wird. Hiermit verfällt aber wiederum der Nominalismus, welcher nur Einzelnes als einseitige Darstellung des Allgemeinen kennt, in den Widerspruch, daß er grade dem Allgemeinen und Vollkommenen die Vollkommenheit, wozu die Realität gehört, absprechen muß, und doch dem Einzelnen nicht zuweisen kann;

umgekehrt bleibt aber auch der Realismus in dem Widersprüche zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen stecken, so lange er ihn nur assertorisch verbindet, aber — nicht löset, folglich auch nicht eint.

Um den Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen zu versöhnen ist nichts so nothwendig, als Beides näher zu begreifen. Die verständigende Antwort fehlt so lange, als die Frage in der Alternative beharrt, welche ihre Voraussetzung ist. Nach dieser Alternative ist das Allgemeine entweder nur gedacht, oder zugleich an sich seyend, gleich als wenn nicht ein Drittes seyn könnte. Es ist zu sagen, daß das Allgemeine weder bloß gedacht wird, noch bloß an sich ist: sondern wenn es ist, so ist es als das Allgemeine an und für sich, nicht bloß von dem einzelnen Subjekte gedacht, sondern denkendes Subjekt, nicht bloß an sich, sondern auch für sich, Selbst. In dieser Fassung ist sofort mit dem Begriffe des Selbst, als der Einheit des Unendlichen und Endlichen, der Widerspruch gelöset, welcher der Gegenstand des Streites war: aber auch das Prädikat der Realität zu dem Begriffe der Selbständigkeit erhoben.

So lange das Allgemeine, so wie und weil es dem einzelnen Subjekte entgegentritt, nur als Objekt betrachtet wird, so lange ist es auch nur von dem Gedanken des Subjekts abhängig. Indem es aber wirklich als das Allgemeine gefaßt wird, ist es nicht allein das allgemeine Objekt, sondern auch das allgemeine Selbst, womit sich die vorausgesetzte Individualität als Selbständigkeit selbst setzt. Das allgemeine Selbst ist als Selbst zugleich einzelnes Selbst, es ist so der Grund, und als Selbst der Schöpfer aller einzelnen Subjekte: es ist nicht τὰ ὄντα

πάντα, aber τὸ ὂν πᾶν, nicht τὸ ὂν πᾶν, sondern ὁ ὢν πᾶς, und wie die causa sui, so auch die causa omnium: es ist so Person, und als absolute Person personificirend: was es nicht selbst ist, das hat es gedacht und gemacht, und durchdringt es fortwährend: nicht seine Attribute sind an sich real, sondern Es selbst ist an und für sich: auch der Allmacht und Liebe, der Gottheit und Menschheit Gottes kommt keine Realität an sich zu, sondern Gott Selbst allein die vollkommene Realität und Persönlichkeit. In der Sphäre des Geistes ist Realität ohne Subjektivität, Subjektivitat ohne Persönlichkeit nicht denkbar.

Es ist nicht bloß für die Geschichte, sondern auch für die Sache, oder vielmehr weil für die Geschichte der Philosophie, auch für die Philosophie selbst wichtig, den Streit zwischen dem Realismus und Nominalismus von seiner Quelle bis zu seiner Versöhnung zu verfolgen: es ist der Streit zwischen dem Supranaturalismus und Rationalismus. Der Realismus ist der noch rohe Platonismus des Mittelalters, denn er faßt die Ideen als nur allgemein und in dieser Allgemeinheit als allein real und unvergänglich. Die ἰδέα ist = οὐσία — αὐτὴ καθ' αὑτὴν μεθ' αὑτῆς: so ist auch ἰδέα und εἶδος sich gleich, notio generalis, das Denken oder Seyn überhaupt, das von seiner individuellen Gestaltung unabhängig in sich selbst ist, χωριστόν. Es fehlte nur noch, daß der Realismus seine Ideen mit bestimmterem Bewußtseyn als ihr eigenes Subjekt nach ihrer Persönlichkeit hätte erkennen lernen, wie sie schon Plato gefaßt hatte, indem er die höchste Idee eben sowohl als das Prius, als auch als die Identität

des Seyns und Erkennens faßte *). Der Nominalismus ist dagegen das mittelalterliche Verständniß des Aristotelismus, denn er wurzelt in der Entelechie des Individuums, welches der Träger der Ideen ist, wornach das Allgemeine oder der Begriff nur in seiner Bestimmtheit ist, τὸ τὶ ἦν εἶναι. Dieses Seyn ist als konkret dem abstrakten Seyn entgegengesetzt, ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων, οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον τοῦ τί ἦν εἶναι, qualitas individua **). Es ist eben darum nicht bloß Seyn, sondern Begriff, λόγος. Aber der Nominalismus blieb bei der äußerlichsten Auffassung stehen: sein Mangel bestand näher darin, daß er bei dem natürlichen Fürsichseyn, bei dem Aristotelischen τὸ δε τι, welches, als Individuum, χωριστὸν oder nur einzeln ist, stehen blieb, ohne zum Anundfürsichseyn des Geistes, zum Aristotelischen λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι fortzuschreiten ***). Eben deswegen gerieth der Nominalismus frühzeitig und gegen seine Intention in den Verdacht des subjektiven Rationalismus, indem er die Universalien als subjektive Vorstellungen der Vernunft, als bloße Namen, flatus vocis, betrachtete. Er hatte sein gutes Recht den selbstlosen Universalien die Realität abzusprechen: sein Unrecht war, daß er in dem Allgemeinen überhaupt ein von dem einzelnen Selbst unabhängiges Selbst nicht erkannte. Darüber

---

*) *Plato* de Rep. VI, 509. Hiermit ist zu vergleichen: Herm. *Bonitz*, Disp. plat. duae Dresd. 1837. — D. F. Chr. Baur: Das Christliche des Platonismus. 1837. S. 64. folg.

**) Vergl. Franz Biese: die Philos. des Aristoteles. I. S. 644. 628. 427. 56. 62.

***) Vergleiche mit den schon bemerkten vortrefflichen Ausführungen in Fr. Biese's Phil. des Aristoteles auch ebendas. I. S. 424. 402.

gerieth er nicht minder in den Verdacht der Heterodoxie. Dante findet daher eben in dem fortdauernden Unvermögen, die Individualität und Präsenz der Wahrheit zu erkennen, die Strafe der Irrlehrer, welchen die Wahrheit nur in unbestimmter, allgemeiner Ferne bleibt, aber so wie sie sich naht und bestimmt auch sogleich verschwindet und sich verflüchtigt. Hiermit ist das pantheistische Element des Nominalismus ausgesprochen, welches in der Läugnung der Realität des Allgemeinen liegt: denn es ist eben sowohl Pantheismus, die individuelle Persönlichkeit des Allgemeinen zu läugnen, als es Pantheismus ist, die individuelle Persönlichkeit des Einzelnen zu bestreiten*): eins führt auch folgerecht zum andern. Hiermit ist aber auch das pantheistische Ingrediens genannt, welches den scholastischen Realismus wider seine Intention zur Folge haben würde, wenn er nur das Allgemeine als real prädicirt. Seine Wahrheit ist dagegen, daß er an der Realität des Allgemeinen festhält: er ist so zu dem ontologischen Beweise für die Realität Gottes gekommen. Seine Unvollkommenheit ist dagegen, daß er nicht unterscheidet und ohne Rücksicht auf die Sphären des Seyns allen Universalien, als Ideen, dieselbe Realität zuschreibt. Er kommt nicht zu einer distinkten Unterscheidung zwischen der Natur und dem Geiste. Vielmehr werden dieselben Kate-

*) Vergl. die anonyme Schrift: „Das Partikular-Recht im Verhältnisse zum gemeinen Rechte und der juristische Pantheismus." Berlin, 1837. S. 53. Die philosophische Bedeutung dieser juristischen Ausführung besteht darin, daß die beiden entgegengesetzten Seiten des Pantheismus nachgewiesen werden, und gegen die realistische die Allgemeinheit des Individuum, gegen die nominalistische die Individualität des Allgemeinen geltend gemacht wird.

gorien überall ohne Unterschied und ohne Fortbewegung angewendet, worin bekanntlich Hegel die Barbarei des Mittelalters findet. Die Quidditât ist hier überall dieselbe. Die Tischigkeit ist in der Scholastik eben sowohl ein Universale und darum reell, als die Menschheit: der Unterschied, daß die Tischigkeit nicht in ihr selbst, sondern außer ihr, in dem Subjekte, im Geiste, der Geist aber in ihm selbst seine Realität hat, mithin der Tischheit nicht, wohl aber der Menschheit, dem Rechte nicht, wohl aber dem Staate, und hiermit dem Allgemeinen in Einem Realität, mithin individuelle Selbständigkeit zukommt, — dieser Unterschied war in jenem Streite noch nicht zur allgemeinen Anerkennung gekommen: so oft man nahe heran kam, so oft entzog sich auch der noch allgemeine Kampf des Gedankens der näheren Bestimmung und Unterscheidung. Namentlich hätte der Streit über die Realität der Attribute oder Eigenschaften auf die Verklärung aller Abstracta und Neutra zur Persönlichkeit führen können, aber es ging nicht so schnell, außer in Blitzen des Geistes, die für einen Augenblick Tag machten, denen aber alsbald wieder Nacht folgte.

Der weitere Fortgang tritt für das allgemeinere Bewußtseyn erst mit der neueren Philosophie ein, wodurch der Unterschied zwischen Natur und Geist distinkter heraustritt. Eben darum ist auch in Beziehung auf den Gegensatz des Realismus und Nominalismus des Kartesius: „*Cogito ergo sum*" von entscheidendem Einflusse: denn nun erweiset sich das Denken als das Prinzip des Seyns, und das: „Ich denke", hiermit das Selbst, als die Bedingung wirklicher Individualität, womit eben sowohl der Nominalismus, der allen Individuen Realität zu-

schreibt, als der Realismus, der allen Universalien, als solchen, und zwar in der Form von Gattungen, Realität einräumt, überwunden ist, indem nunmehro in weiterer Entwickelung einerseits nur den Individuen als Subjekten wirkliche Individualität, d. i. Selbständigkeit, und andererseits den Universalien weder als solchen, noch als Gattungen und Arten, oder als Gesammtbehältern der Individuen in dieser Abstraktion wahrhaftige Geltung zukommt. Es ist nun nicht von mehreren Universalien die Rede, sondern eben nur Ein eigentliches Universale, welches als Eins zugleich allgemein und einzeln ist: dieses erweiset sich als das absolute Selbst. So finden die einzelnen Subjekte, als viele, in Einem Subjekte, welches von ihnen unabhängig ist und vielmehr sie bedingt, ihren letzten und höchsten Grund, der ihnen eben sowohl transcendent als immanent ist. So beweiset nicht der Mensch das Daseyn Gottes, sondern das Daseyn Gottes den Menschen: dieses ist auch der innerste Sinn des ontologischen Beweises. Hiermit erhebt sich aber auch das anfängliche Prinzip: Cogito, ergo sum, zu dem ursprünglichen Prinzip: Cogitor, ergo sum. Immer aber bleibt das Subjekt die Wahrheit des Individuums: das Subjekt ist das Individuum, das in sich ist und sich in sich reflektirt. Hiermit kommt auch in dem Subjekte, weil es eben sowohl in sich als außer sich ist, sich äußert, der Widerspruch, in welchem das Einzelne abstrakt wie es ist mit dem Allgemeinen bleibt, zu seiner Erklärung: nur das absolute Subjekt ist die vollkommene Einheit des Einzelnen und Allgemeinen. Erst als dieses Subjekt überwindet das χωριστον seine letzte Abstraktion: es ist das in sich selbst bestimmte

persönliche Subjekt, das darum von dem Andern Seiner nicht geschieden, aber unterschieden ist.

Indem nun die neuere Philosophie seit Kartesius sich zum Denken als der Wahrheit des Seyns, zum Denkenden als der Wahrheit des Seyenden erhob, mußten die bis dahin entgegengesetzten oder bloß combinirten Denkweisen des Realismus und Nominalismus entweder auf diese Fortbewegung als die eigentlich gesuchte Wahrheit eingehen, oder realistischer Seits zu dem spinozistischen Pantheismus, der das Universelle auf Kosten des Einzelnen erhalten will, aber nicht erhalten kann, nominalistischer Seits zu dem Naturalismus, der das Einzelne auf Kosten des Ganzen erhalten will, aber umgekehrt mit dem Ganzen, als einem bloß abstrakten Begriffe, auch das Einzelne verliert, mit Bewußtseyn herabsinken. So ist es auch geschehn.

Es kann daher nur als ein verwirrendes Mißverständniß angesehen werden, wenn neuerlich ohne Rücksicht auf den Fortschritt der Philosophie seit dem Mittelalter Luther und Leibnitz als Nominalisten im scholastischen Sinne, ja als Occamisten bezeichnet worden sind. Die Nominalisten mußten nothwendig die volle Einheit des Allgemeinen und Einzelnen bestreiten, totam rem essentialiter et individualiter existere. Luther hingegen bekannte sich zu dem durch den Begriff des Subjekts geläuterten Realismus, welcher sich von dem Nominalismus nach dem wesentlichen Kriterium nicht etwa dadurch unterscheidet, daß er die Individualität als zur Realität wesentlich bestreitet, sondern vielmehr dadurch, daß er die Individualität des Allgemeinen assertorisch behauptet. Für Luther's Realismus würde zum Beweise sein Weihnachtslied allein schon genügen, in welchem er die Fülle der Gottheit und

Menschheit eben sowohl an und für sich ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$) als — in Windeln, sein Eins und sein Alles zusammen weiß. Sein Realismus bekundet sich nicht minder an seiner thomistischen Satisfaktionslehre, wornach das Individuum als Subjekt aus freier Gnade, weil es unbedingt d. h. als die Fülle der Gottheit auch die ganze Menschheit ist und sie bedingt, mittelst seiner Erniedrigung zu der geschaffenen und gefallenen Menschheit auch für Alle vollkommen genug thut. Derselbe Realismus offenbart sich an der Abendmahlslehre, wornach Christus, und zwar als Mensch, nach seiner Ubiquität, seiner Individualität unbeschadet, nicht materiell, aber reell und substantiell in, mit und unter Brod und Wein genossen, und sowohl der materielle, bloß objektive, als der bloß nominelle, bloß moralische oder ideelle Genuß abgewiesen wird *): überall ist die ganze Idee in ihrer Fülle ungetheilt und ungeschwächt in der Erscheinung, weil sie auch außer derselben unbedingt und selbständig ist.

So war auch Johann Wessel von Gensfort, ob er sich gleich zu dem geläuterten Nominalismus bekannte, nicht in dem Sinne Nominalist, daß er dem Namen des Allgemeinen die Realität des Individuums entgegensetzte, sondern er war nur Nominalist in Opposition gegen realistischen Pantheismus; er kämpfte auch gegen nominalistischen Naturalismus. Darum behauptete er im entschiedensten Gegensatze gegen Roscellinischen, Scotistischen und Occamschen Nominalismus die Realität des Namens. So verstand er das Gebet im Namen Jesu. Petimus in *nomine* non vano, sed in vero et sanctificato *nomine* Jesu **).

In

*) Hegel's Werke. XII. 274.

**) Vergl. Dr. Ullmann: Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. 1834. S. 201. folg.

In gleicher Weise eifert auch Leibnitz gegen die gemilderte formalistische Form des Nominalismus, namentlich gegen die Hăcceităt des Duns Scotus, indem er die Individualităt nicht auf dieses Seyn beschränkt, sondern auf das Selbige erweitert: eben darum eifert er gegen die Singularisten, nach welchen den Menschen das Verdienst Christi nicht durch seine menschliche Urpersönlichkeit und Mittheilbarkeit, sondern nur durch das Abstraktum der Menschheit, durch den bloßen Namen, per communionem *nominis*, zukommen, folglich nicht real, sondern nur nominell zukommen würde. „Der ganze Trost des Menschen„Geschlechts ist zerstört," so sagt Leibnitz, „wenn die Ein„heit der Menschen in Christo geläugnet wird; denn dann „ist Christus nur dem Namen nach unser, nach dem „Namen der Menschheit, aber nicht nach der Realität"*).

Der allgemeine Charakter der neuern Philosophie ist indessen gleichwohl zwar nicht der alte Nominalismus, aber doch — abstrakte Subjektivität geblieben: diese hat ihren Gipfel in der kritischen Philosophie erreicht, deren Noumena (Gedankendinge) an die Nomina (in conceptu) der scholastischen Philosophie, wie die Phänomena an die individuellen Existenzen mahnen. Die Spitze dieses Gipfels bildet wieder die Wissenschaftslehre, welche Seyn und Bewußtseyn aus der Gränze ableitet, die dem Bewußtseyn immanent ist, und die Gränze als das Prinzip der Individuation faßt, wodurch das Bewußtseyn zu sich selbst und das Seyn zu seiner Realität gelangt **).

*) Vergl. *Leibnitzii* spec. difficult. in jure qu. XI. in Leibnitzii Op. omnia. Coll. Ludov. *Dutens*. T. 4. P. 3. pag. 83.

**) Es ist vielfältig bemerkt worden, daß der mittelalterliche Rea-

Aber wie gleich am Anfange der neuern Philosophie das Prinzip: Cogito ergo sum auf das absolute Prinzip: cogitor ergo cogito, cogito ergo sum hinweiset, wie es nur eine weitere Bestimmung dieser vom Bewußtseyn ausgehenden Ascension ist, wenn gesagt worden ist: Weil ich geliebt werde, so liebe ich, weil ich liebe, so bin ich: So ist auch der transcendentale Idealismus wieder die Leiter zur objektiven Philosophie geworden. Das Prinzip des Idealismus war: Ich = Ich, das denkende Subjekt ist, und ist sich selbst gleich. Dessen Antithese ist das Nicht-Ich, das Objekt oder die Substanz, welche das Ich negirt. Die Synthese ist sowohl die Verbindung

---

lismus dem modernen Idealismus, so wie der Nominalismus dem Realismus und Empirismus der neueren Zeit verwandt sey. Die Wahrheit dieser Verwandtschaft ist unläugbar, denn der moderne Idealismus schreibt den Ideen ebenfalls allein reale Gültigkeit zu, der moderne Realismus hält sich dagegen nach Art des Nominalismus an die Realität der Erscheinungen. Diese allgemeine Verwandtschaft ist aber nur die allgemeine Grundlage, auf welcher sich der Gegensatz umkehrt. So sehen wir zum Beispiel, wie der transcendentale (formale) Idealismus, wiewohl er von dem Realismus des Mittelalters ausgeht, nach Art des Nominalismus die allgemeinen Begriffe für subjektive Formen erklärt, denen keine Substantialität zukomme, und wie umgekehrt der moderne Realismus, obwohl grundsätzlich dem Nominalismus verwandt, sich doch wieder dem ihm grundsätzlich entgegengesetzten Realismus des Mittelalters darin nähert, daß er die objektive Welt der Dinge sowohl in Uebereinstimmung mit der subjektiven Auffassung, als auch davon unabhängig weiß. Vergl. §. 37—39. der Hegelschen Encyklopädie. IIIte Ausgabe. — Ueber den Gegensatz der modernen Philosophie ist *Herbart*: de realismo naturali, und die Anzeige darüber in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen," 1838. St. 5. zu vergleichen. — Durch diese Wendung des Streites ist der spekulative Grundgedanke des alten Streites zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen verwischt und in abstrakte Subjektivität verkehrt worden.

zwischen Ich und Nicht-Ich, als auch die Beziehung dieses Ich zu jenem Ich durch Theilung oder Limitation, Individuation. Hiermit war schon die Einheit der einzelnen Subjekte, der Ich's, angedeutet, welche wieder das absolute Subjekt zu ihrer Voraussetzung hat. In diesem absoluten Subjekte kommt aber auch das Urtheil: Ich = Ich erst zu seiner absoluten Wahrheit. Jes. 45, 5. Off. Joh. 1, 8. Und wie des Cartesius Denken (Ich) durch Spinoza's Seyn (Nicht-Ich) zu Leibnitz' denkender Monade aufstieg, so ist auch Kant's und Fichte's subjektiver Transcendental-Idealismus durch den objektiven Realismus der Naturphilosophie, welche ihr Urheber selbst mit Recht als Uebergangs-Stufe hinter sich gelassen hat, zu dem objektiven Gedanken oder zu der Philosophie des Geistes aufgestiegen, welche seit geraumer Zeit einen neuen Anfang genommen hat und ihren Fortgang finden wird, aber auch gleichzeitig auf ihrem langen Wege eine Menge Anhänger und Gegner zählt, welche nicht mit ihr fortgegangen, sondern zurückgeblieben sind, und statt zu denken nominalistisch sprechen, statt zu arbeiten realistisch feiern.

Dieses sind die Grundzüge der Geschichte des Nominalismus und Realismus.

Den Eingang in den scholastischen Streit hatte bekanntlich des Porphyrius Isagoge gebildet, welche zur Einleitung in die Aristotelischen Kategorien von den πέντε φωναί, als den universellen Prädikamenten, τὰ καθόλου, handelte. Diese πέντε φωναί waren γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός, genus, species, differentia, differentia specifica, contingens. Und hier war die Haupt-Aufgabe gestellt, an welcher sich das Mittelalter zerarbeitet hat: περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν

μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται. Die nähere Bestimmung der Frage war: εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα.

Erst jetzt stellt sich die Antwort dahin heraus, daß weder den Gattungen und Arten als solchen in dieser ihrer Neutralität substantiale Realität zukommt *), wozu nichts so sehr gehört, als Selbständigkeit, noch auch diesen Begriffen bloß die formale Vorstellung des einzelnen Subjekts zum Grunde liegt, sondern daß vielmehr das

---

*) So sind namentlich die Arten (εἴδη) nur, insofern als eine Gattung (γένος) über ihnen ist. Aber auch die Gattungen sind als Inbegriff vieler nur insofern einbegriffen, Eins und begriffen, insofern sie in einem höheren Einen, welches sie eint, ihre Begründung, Substanz, die Porphyrische ὑπόστασις finden. Es ist merkwürdig, wie sich Hegel in der vollendetesten und frischesten seiner Schriften, in der Phänomenologie, über die Bewandtniß um die Arten vernehmen läßt. In der Vorrede (S. LXVIII. erster Ausgabe — Hegel's W. II. S. 44.) ist εἶδος, ἰδέα, Art, als bestimmte Allgemeinheit, diese als der Begriff, der sein Andersseyn an ihm selbst hat, hiermit als die Negativität der Sichselbstgleichheit, folglich als Lebens-Prozeß gefaßt. In der Einleitung (S. 13. erster Ausgabe — S. 66. a. a. O.) wird dagegen ausgeführt, daß die Vernunft grade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art und nur in seiner Art gut ist. So ist kein Mensch allein gut: sondern der Vater. Die Art ist darum und insofern nicht gut, als sie die spröde Negation des Allgemeinen ist. Sie ist zu eng und giebt nicht Genüge, sondern weiset höher. In gleicher Weise wird sie in der Sphäre der Gegensätze (S. 437. erster Ausgabe — S. 370.) gefaßt und zur Hingabe an das Allgemeine angewiesen, an die Substanz, die eben sowohl Subjekt ist. Es wird zugleich auf Diderot Bezug genommen, nach welchem Espèce von allen Spitznamen der fürchterlichste ist, denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus. Göthe's Werke: XXXVI, 123. Wer entsetzt sich nicht, wenn er von Menschen-Racen reden hört?

Allgemeine selbst **Selbst**, Subjekt, absolutes Subjekt ist, daß das Attribut nach seiner Wahrheit in seinem Subjekte sich findet, womit es aufhört, ein Neutrum zu seyn. Dieses Neutrum war das Quid (τι) der Scholastik, Quiddität. An diesem Neutrum scheitert auch der neueste Rationalismus, indem er damit, einer abstrakten Sprache folgend, alles Höhere neutralisirt *).

---

*) Es ist bemerkenswerth, daß auch in einer so eben erscheinenden Schrift: De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta. Scripsit Joh. *Martensen*. Havniae, 1837. p. 7. 35. die ideale Christologie der neuen Zeit als der scholastische **Nominalismus** in seiner Fortbildung seit Kant bis auf Schleiermacher, de Wette und Strauß erkannt worden ist. Vortrefflich ist, was der Verfasser über die Kategorie der **Persönlichkeit** sagt, welche die Kategorien von Gattung und Individuum überwindet und in sich eben sowohl zusammenfaßt, als außer sich hat, und wie er der Realität dieser absoluten Persönlichkeit im Gegensatze zu ihrer imaginären oder bloß moralischen Idealität sich bewußt wird; nur daß es nicht gegen die wahre spekulative Philosophie gesagt ist, welche es vielmehr auch sagt, und nicht bloß sagt, sondern auch aus dem objektiven Begriffe entwickelt. Der Verfasser hat den Kardinalpunkt so vortrefflich getroffen, und die Einheit, ja die Einerleiheit der Kantschen Christologie mit den neueren und neuesten Gefühls- und Verstandes-Theorien so überzeugend nachgewiesen, daß wir uns nicht versagen können, einen halben Paragraphen, (p. 74.) der den Kantianismus und Nominalismus der Straußschen Christologie nachweiset, abzuschreiben: Apud Kantium filii dei notio est *generalis*, animo humano omnino adstricta, extra illum nullam realitatem objectivam habens, sive potius ipse animus humanus, sub specie *universalitatis* conceptus. Categoria cogitandi, quae hic observatur, est categoria generis. (Genus — species — individuum). *Sub*sumitur Christus *generi* humano ut unus e multis individuis. Omnes rationalistae, omnes, qui in Christo summum florem generis humani agnoscunt, non autem eum reverâ, sed solummodo figurate et symbolice θεάνθρωπον agnoscere possunt, in hacce categoria (generis) acquiescunt, omniaque huic schemati affigunt. Eidem schemati

Die Wahrheit ist, daß das Tischseyn immerfort ein Neutrum bleibt, und die Thierheit an sich immerfort nur Gattung bleibt, aber das Menschseyn die dem Begriffe adäquate Person ist, wornach das Universale, um in der scholastischen Sprache die Wahrheit auszudrücken, *ante* res creatas *in* re increata ist, aber der Kreatur erst *in* re und *post* rem zum Bewußtseyn kommt *). Dazu hatten schon im Mittelalter die Mystiker den Weg gebahnt. Schon Gerson (Charlier) glaubte Formalisten und Terministen, Realisten und Nominalisten durch Unterscheidung des absoluten Wesens in ihm selbst und des Wesens un-

---

affixa est historia Christi in libro notissimo: „Das Leben Jesu, von Strauß." Tacite supposuit autor, illam categoriam (generis) esse „non plus Ultra" cogitationis humanae. — — Omnis *realitas* in *idea* posita est. At quaeritur, quaenam sit illa idea? Idea *personalitatis*, idea libertatis absolutae? — Tum manifestatio hujus ideae excedit ideam *generis* humani: sequitur enim e notione *generis*, genus extra speciem et individua nullam habere existentiam, speciem vero et individua subesse generi, neque extra illud quicquam esse. Hypostasis alterius in altero evanescit. *Personalitatis autem idea excedit omnes illas abstractas categorias.* Continet illas, inest illis, — alioquin enim non esset omnibus numeris *absoluta*: sed est in *semetipsa*, omnia illa superans sibique subjiciens. Aus dieser absoluten Persönlichkeit folgt aber auch die Manifestation Gottes als Mensch zum Zeugnisse der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Dieser Manifestation in der Zeit liegt aber wieder die Urmenschheit zum Grunde. Der Verfasser beruft sich deshalb an einer andern Stelle auf Thomas Aquinas, welcher sagt: „Etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus esset," licet sub aliis *περιςάσεσι*. Dieses ist die Summa der Christologie: Tieferes, Reicheres ist noch nicht gesagt worden.

*) So faßte schon Aristoteles das Verhältniß und die Succession. Vergl. Franz Biese: die Philosophie des Aristoteles. I. S. 56. folg. Anm. 2.

ter dem zweiten Aspecte zu versöhnen. Darauf war sein Concordia metaphysices et logices gerichtet. Schon Gerson faßte distinkt das absolute Seyn zugleich als absolutes Denken, divina essentia ist nicht ohne divinus intellectus: so ist Gott die Einheit des Seyns und Denkens, aus dem alles Seyn und Denken kommt *).

In Folge der neueren Philosophie verklärte sich aber immer bestimmter und bewußter der Realismus zum Personalismus, denn nicht der Sache, sondern der Person kommt die Wirklichkeit zu, und der Nominalismus trifft und fällt nun eben nach seiner Wahrheit nur die Gattungen und Arten, aber nicht die persönliche Einheit der Individuen, nur die Eigenschaften oder Attribute, aber nicht den Träger derselben. Die Bibel bekennt sich zu diesem personificirenden Realismus, wenn sie sagt: Gott ist die Liebe d. h. die Liebe in Person. Die Wahrheit des Realismus und Nominalismus ist Personalismus.

Wollten wir nun für den gegenwärtigen Stand der spekulativen Philosophie die Isagoge zu dem Streite zwischen Nominalismus und Realismus auf dieselbe Weise suchen, wie sie für das Mittelalter Porphyrius in der Schrift von den fünf Namen oder Prädikabilien vorgezeichnet hatte, so können wir sie nirgends anders finden, als logisch in der Lehre vom Begriffe **), oder näher in der subjektiven Logik ***), welche die höchste Entwickelung in der Logik ist, und nach der weiteren konkreten Be-

*) Rixner, Gesch. der Ph. II. S. 190.

**) Vergl. §. 163. folg. in der Hegelschen Encyklopädie.

***) Hegel's Werke. Bd. 5.

stimmung in der Lehre vom Geiste, in welcher wieder die Idee als Prozeß entscheidend ist.

Die Logik entdeckt namentlich in dem Begriffe selbst das Allgemeine, γενος, als sich selbst gleich, wie es an sich ist, das Besondere, διαφορα, als das Allgemeine, wie es sich bestimmt und unterscheidet, oder für sich ist, ohne daß das Allgemeine dadurch verkümmert würde, und das Einzelne, ιδιον, wie es die Momente des Allgemeinen und Besonderen, der Gattung und des Unterschieds in sich reflektirt und an und für sich ist. Dieser Begriff ist zunächst die unmittelbare Einheit seiner drei in ihm enthaltenen Momente, aber er dirimirt sich auch sofort zum Urtheile, welches sich nur durch die Copula wieder zusammenfaßt. Das erste Urtheil ist — die erste Theilung des Begriffs, sie enthält eine noch abstrakte Wahrheit, auf deren weitere Entwickelung alles ankommt; diese Wahrheit ist der Satz: Das Einzelne ist das Allgemeine *). Hiermit ist sofort die Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen von dem Urtheile ausgesagt. Es kommt nur darauf an, daß sich auch dieses Urtheil selbst verstehen lerne, wozu dieses gehört, daß es seine Abstraktion überwinde. Auf dem Mißverständnisse dieses Urtheils, näher auf der Abstraktion, in welcher dieses Urtheil verharrt, beruht der ganze Streit des Mittelalters: darin liegt auch der Grund, weshalb er im Mittelalter selbst nicht zur Entwirrung kommen konnte. Jedes Urtheil galt nach dieser Abstraktion für ein Urtheil des Begriffs; in dem Urtheile: die Rose ist roth galt die Rose als das Einzelne des Begriffs, die Röthe als das Allgemeine des

*) Vergl. §. 166. folg. der Hegelschen Logik.

Begriffs. Es wurde daher nun sogleich auf Grund solcher voreiligen Voraussetzungen, welche das πρωτον ψευδος enthalten, darüber gestritten, ob der Farbe überhaupt an und für sich Realität zukomme, oder dieselbe vielmehr nur als Eigenschaft dem Einzelnen, nämlich der Rose zukomme. Die Wahrheit ist, daß das Urtheil: die Rose ist roth, noch gar kein Urtheil des Begriffs, die Rose noch gar nicht die Einzelnheit des Begriffs, sondern nur Bestimmtheit des Seyns, die Farbe noch gar nicht wirklich die Allgemeinheit des Begriffs ist, sondern nur Qualität des Seyns ist. Das Urtheil: die Rose ist roth, kann daher richtig seyn, aber es ist nicht wahr*), weil dem Einzelnen selbst, nämlich der Rose, zwar Seyn und Wesen, aber nicht innere Wahrheit oder Selbständigkeit zukommt, mithin auch das Allgemeine, das von ihm ausgesagt wird, nicht aus ihm, sondern ihm von anderwärts zukommt. Es liegt schon in dem Begriffe, worauf das Urtheil des Begriffs ruht, daß das Einzelne der Begriff selbst ist, d. h. daß das Einzelne in ihm selbst begriffen ist und sich in sich reflektirt, mithin auch seine Allgemeinheit oder Sichselbstgleichheit und seine Besonderheit oder sein Fürsichsein in sich reflektirt. Das Einzelne des Begriffs erweiset sich so als das Subjekt, das in ihm selbst ist, und dem seine allgemeine und besondere Bestimmungen, als seine Prädikate, aus ihm selbst kommen. Der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine, überwindet hiermit seine erste Abstraktion, indem er sich näher dahin bestimmt: das Subjekt ist das Prädikat. Das Subjekt erweiset sich erst in dieser Bestimmung wirk-

---

*) §. 172. der Hegelschen Encyklopädie.

lich als das Allgemeine und Besondere. In dieser Bestimmung ist das Einzelne nicht allein das Allgemeine, dies war in der Aussage nur das Erste, sondern auch das Besondere, dies ist das Zweite, nämlich daß das Einzelne, welches seine allgemeine Bestimmung in sich hat und sie selbst ist, auch davon sich unterscheidet: aber eben dieses Unterschiedene oder Besondere ist selbst wieder das Allgemeine: der Unterschied hebt die Einheit nicht auf; dieses ist das Dritte: das Einzelne erweiset sich als die Einheit des Allgemeinen und des Besondern.

Aus diesen ersten logischen Bestimmungen des Urtheils sind schon viele Schätze hervorgefördert worden, ohne daß sie darum auch gehoben wären. Es gilt jetzt, sie nicht allein zu heben, sondern auch weiter zu fördern.

Aber zu einem sicheren Fortgange ist auch eine desto festere Grundlage erforderlich. Diese Grundlage ist eben der logische Begriff. Der Begriff ist der immanente Grund des Seyns und Wesens, die ihm nur als seine einfachen Momente vorausgehen, und in ihm selbst begriffen sind. Der Begriff ist so selbst das Einzelne oder die Einheit des Seyns und Wesens, des Allgemeinen und Besondern. Wie das Seyn in das Wesen, als in seinen Grund, sich reflektirt, und das Wesen wieder als Existenz und Erscheinung zur Wirklichkeit hervorgeht, so gehen nun beide, Seyn und Wesen, in den Begriff zurück, der ihre immanente Einheit ist. Mit dem Begriffe eröffnet sich das Gebiet der Freiheit: das Wirkliche erschien noch als nothwendig, weil ihm das Innere fehlt: erst das Einzelne ist als die Reflexion in sich frei. Das Einzelne ist nichts anders als die in sich reflektirte, hiermit bestimmte Allgemeinheit und in dieser Bestimmtheit sich selbst gleich:

es ist so das Allgemeine selbst. Dies war das erste Urtheil, welches die Logik entdeckt: das Urtheil der Identität. Das zweite Urtheil ist: das Einzelne ist nicht das Allgemeine, sondern das Besondere, Differente. Dies ist das Urtheil der Differenz, welches sich nothwendig in zwei Sätze dirimirt, die wir noch nicht genau unterschieden haben. Wenn das Einzelne das Besondere, hiermit verschieden ist, so fragt es sich, wovon es verschieden ist? Da es zugleich das Allgemeine ist, so kann es nur von seinen eigenen Bestimmungen verschieden seyn. Das Einzelne (ιδιον) ist mithin als Besonderes (διαφορα) eben sowohl von seiner Allgemeinheit (γενος), als auch von seiner Besonderheit verschieden. Es ist wesentlich und um so wichtiger, als bisher darauf weniger reflektirt worden ist, diese Besonderheit in dieser ihr wesentlichen Dualität und Duplicität, in der Beziehung auf das Allgemeine und auf sich selbst, aufzufassen *). Hieraus folgt das dritte Urtheil: das Besondere ist das Allgemeine **): denn weil es als Besonderes sich nothwendig auch von seiner eigenen Besonderheit unterscheidet, weil das Einzelne, als einzelnes Ich, sich von dieser seiner Bestimmtheit selbst unterscheidet, so ist der Unterschied im doppelten Sinne aufgehoben, mithin im Einzelnen das Allgemeine hergestellt, und das Besondere konservirt.

---

*) Hegel faßt das Besondere selbst mehr in seiner Beziehung auf anderes Besonderes: es ist aber eben sowohl die Beziehung auf das Allgemeine.

) Die gewöhnliche Schlußformel beginnt auch wirklich im Major sogleich mit dem Urtheile **B = A. Atqui E = B. Ergo E = A.

Es ist wohl zu merken, und namentlich in Beziehung auf den Gegensatz zwischen Gattung, Art und Individuum genau zu beobachten, daß der ganzen subjektiven Logik nichts mehr und nichts weniger zum Grunde liegt, als die Formel E — B — A. Die subjektive Logik ist in ihrem ganzen Verlaufe nichts anders als die Dialektik der drei Gedankenbestimmungen des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen. An dem unbefangenen Urtheile: „das Einzelne ist das Allgemeine," erhebt sich der Pantheismus, welcher realistisch das Einzelne aus dem Allgemeinen entstehen und in demselbigen untergehen läßt: an dem entgegengesetzten Urtheile: „das Allgemeine ist einzeln," tritt nicht minder der Pantheismus in die Schranken, welcher nominalistisch die Realisation des Allgemeinen in Individuen als Moden lehrt, und so lange sich behauptet, bis im weitern Fortschritte das Einzelne als Subjekt, als Reflexion in sich, immanent aufgefaßt wird. An der Discretion des Urtheils: „das Einzelne ist nicht allgemein, sondern besonders," in die beiden Urtheile: „das Einzelne ist mehr, als das Allgemeine, plus est in specie quam in genere," „das Einzelne ist weniger, als das Allgemeine, welches durch seine Besonderheit beschränkt wird," zersplittert und verwirrt sich die Welt so lange, bis in der Einzelnheit die Einheit, in der Einheit die Durchdringlichkeit als Persönlichkeit entdeckt wird.

So kommt die Logik zuletzt zur absoluten Idee, wornach die Idee, mithin das Allgemeine, als die alleinige Wahrheit sich erweiset, — dieses ist nach der äußern Aussage das realistische Moment der Logik, — aber in der Idee ist das Einzelne als Subjekt, das Subjekt als übergreifend und eben sowohl durchdringlich als durchdringend, die eben sowohl immanente als in Beziehung

auf anderes transcendente Wahrheit, — dies ist nach der äußeren Aussage das nominalistische Moment der Logik, näher die Wahrheit des nominalistischen Irrthums.

Es ist so die Idee, in welcher die dialektische Bewegung der logischen Bestimmungen zur Versöhnung kommt, es ist nun diese Idee allein, welche über das Einzelne für sich nach seiner Endlichkeit und Beschränktheit eben sowohl als über das Allgemeine für sich allein nach seiner Unendlichkeit und Aeußerlichkeit, über die Gattung und die Art, über das abstrakte Allgemeine und Besondere den Untergang ausspricht, indem sie sich selbst als die immanente Einheit beider Momente und deren Reflexion in sich erweiset *). Diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Besondern und Allgemeinen, der Seele und des Leibes, des Idealen und Realen ist wesentlich lebendige Einheit, hiermit Prozeß **). Erst hiermit ist der Pantheismus durch den Begriff selbst, aus dessen Spaltung er hervorging, überwunden, sowohl der nominalistische, welcher das Allgemeine nicht anerkennt, als auch der realistische, welcher theils nur Allgemeines, theils alles Allgemeine ohne Unterschied, ob es sich in sich als Subjekt hat oder nicht, gelten läßt. Eben darum ist aber grade diese entscheidende Stelle des Systems von denjenigen, welche der Begriffsbewegung nicht so weit folgen können, des idealen Spinozismus geziehen worden.

Nach dieser wesentlichen, spekulativen Begriffsbestimmung ist die Idee, das heißt jetzt, die Idee, die nicht Sache, res, ist, sondern die wesentlich in sich selbst ist,

---

*) §. 213. 214. der Hegelschen Encyklopädie.

**) §. 215. a. a. O.

d. h. denkt, und aus sich selbst sich bestimmt d. h. wirklich ist, eben darum wesentlich dialektischer Prozeß, in welchem sich eben dieses Insichseyn als übergreifend sich erhält und seine einzelne Bestimmungen, Allgemeinheit und Unterschied, in seiner Einzelnheit aufhebt. So ist der dialektische Prozeß nichts anderes als durchdringliche Individualität oder Persönlichkeit. Die Isagoge aller weitern Entwickelung liegt daher jetzt wesentlich im §. 215. der Hegelschen Encyklopädie. — „Als die absolute Idee ist der „Begriff nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, „der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, der prak„tische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als „Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, — der „aber eben so sehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern „für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem „Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat" *). Als persönlich ist die Idee wesentlich Prozeß.

Diese logischen Bestimmungen erhalten aber erst in der Lehre vom Geiste ihre letzte und höchste konkrete Bewährung, indem sich hier erst das Subjekt als der Geist, hiermit als Person erweiset, womit seine Individualität und Allgemeinheit sich vermitteln, und der Unterschied eben sowohl durchdrungen und erhalten wird. Hier erst tritt der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste und mit diesem auch der Begriff des Geistes in energischer Bestimmtheit heraus. In der Natur sind Allge-

*) Vergl. in der subj. Logik Hegel's das letzte Kapitel. H. W. V, 327. folg. Es ist lediglich ein Sprachfehler, wenn Hegel grade das undurchdringliche Moment der subjektiven Individualität als Person bezeichnet: in der Sache selbst faßt er das durchdringende und übergreifende Moment als das Höchste: dies ist die Persönlichkeit.

meines, Besonderes und Einzelnes drei verschiedene Momente, welche als verschiedene sich zwar verbinden und hiermit zur Erscheinung und Wirklichkeit, aber nicht zum Begriffe gelangen, weil sie nicht Eins werden, und sie werden nicht Eins, weil dem Einzelnen, in dem sie es werden könnten, die centrale Innerlichkeit oder Subjektivität mangelt. Darum kommt innerhalb der Natur das Allgemeine im Einzelnen nur modificirt zur Wirklichkeit, und wieder das Einzelne zum Untergange im Allgemeinen. Weil von den drei Momenten keines ohne das Andere ist, in der Natur aber die Verbindung derselben nicht zur Einheit kommt, so kann es auch innerhalb dieser Sphäre nur zu äußerer Wirklichkeit, d. h. zu einer Wirkung, die ihre Ursache oder ihr Inneres nicht in sich selbst hat, oder zur Realität, d. i. Sachlichkeit, aber nicht zur Selbständigkeit kommen. Hingegen der Geist ist die Einheit der drei Momente, welche nur aus der näheren Bestimmung der Einzelnheit als Reflexion in sich, wodurch sie zur Immanenz, zum Begriffe, gelangt, hervorgeht. Eben darum ist aber auch die Kategorie der Realität oder Wirklichkeit, womit die Natur abschließt, zur Begriffsbestimmung des Geistes nicht mehr ausreichend: die Wirklichkeit bezieht sich zunächst auf das Seyn, die Realität bezeichnet die Aeußerlichkeit: im Geiste ist aber das Insichseyn, das Denken, oder das Subjekt das Wesentliche: und dieses Insichseyn, welchem auch das Seyn als seine Aeußerung zukommt, ist eben darum das Allgemeine selbst, weil es über seine einzelne Bestimmung übergreift. Hiermit ist durch die gegenwärtige Philosophie der Gegensatz zwischen Natur und Geist, woran aller Rationalismus scheitert, auf das bestimmteste zur denkenden Erkenntniß gefördert.

Es ist nur noch Eins übrig, was nicht so bestimmt herausgefördert ist, nämlich dieses: daß eben so bestimmt in der Sphäre des Geistes der Unterschied zwischen dem absoluten Geiste und dem endlichen Geiste zum Bewußtseyn im Begriffe erhoben werde. Worin besteht nun dieser Unterschied? Der Geist ist eben selbst dieses, absolut zu seyn: hiermit scheint aller fernere Fortgang, Uebergang und Unterschied verschränkt zuseyn; — der weitere Fortgang bleibt auch wirklich eine Zeit lang verschlossen. Im Geiste ist selbst der Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen, Realität und Idealität, Seyn und Denken, oder wie der höchste Gegensatz sonst ausgedrückt werde, spekulativ aufgehoben, denn der Geist ist eben die Einheit der entgegengesetzten Momente, welche in ihrer Trennung von einander nicht sind. Ist nun im Geiste der höchste Gegensatz zwar nicht vernichtet, aber aufgehoben, versöhnt und geeint, wie sollte noch ein weiterer Fortgang der Entwickelung, in der letzten Aufhebung der Gegensätze noch ein fernerer Unterschied zu erwarten seyn? Als solcher ist namentlich noch nicht die successive Entwickelung des Geistes, als des subjektiven und objektiven, zum absoluten Geiste anzusehen. Zwar sind die beiden ersten Kategorien des Geistes ausdrücklich als die Stufen seiner Endlichkeit, mittelst welcher er sich zum absoluten Geiste befreiet, dargestellt worden *), sie enthalten aber in dieser Fassung zunächst nur die Momente seiner eigenen Bewegung, das Fürsichseyn und das Sich auch außer sich wissen, deren Einheit eben der absolute Geist ist. In dieser

*) §. 386. der Hegelschen Encyklopädie.

dieser Allgemeinheit ist aber der absolute Geist nicht mehr und nicht weniger als der volle Begriff des Geistes überhaupt. Das Urtheil: „Das Absolute ist der Geist" *) ist eben darum eben so die Einleitung in die Geisteslehre, wie das Urtheil: „Das Allgemeine ist das Einzelne," der Uebergang in die subjektive Logik war. Und wie dieses sogleich am Eingange der Logik im Wechsel der Funktionen sich umkehrt: „Das Einzelne ist das Allgemeine," so jenes: „Der Geist ist das Absolute." Als der absolute ist der Geist überhaupt die Identität des Allgemeinen und Besondern im Einzelnen, oder der Seele und des Leibes in ihm selbst, oder des Innern und Aeußern in Einem, oder des Unendlichen und Endlichen in der Identität beider Momente, welche auch als Einzelnheit, Individualität ausgedrückt ist. Der Geist ist also diese drei Momente als Eins: diese Einheit der drei Momente kommt dem Geiste überhaupt zu; und diese Einheit ist Prozeß. Wie wir es auch ausdrücken, immer ist hiermit der absolute Geist nur im Allgemeinen begriffen. Der Geist ist Geist. In diesem noch allgemeinen Begriffe der Identität des Geistes ist mithin der Menschengeist Gott selbst, und hiermit die Apotheose des Menschen das Resultat der Philosophie.

Wir sind so eben auf einer Station der philosophischen Begriffsbewegung angekommen, auf welcher sich die christliche Wahrheit: Gott ist Mensch geworden in die entgegengesetzte Lehre verkehrt: Der Mensch ist selbst Gott. Dieser Standpunkt ist es, welcher von den christlichen Gegnern der Philosophie festgehalten, und, weil

*) Hegel's Encyklop. §. 384. und §. 163. mit §. 166.

festgehalten und aus dem Zusammenhange seiner Bewegung gerissen, in den schneidendsten Vorwurf verkehrt wird. Was sollen wir nun dazu sagen? Τὶ οὖν ἐροῦμεν; Zuerst müssen wir bekennen, daß der eben entdeckte Standpunkt der allgemeinen Identität des göttlichen und menschlichen Geistes sich wirklich vorfindet; wir können auch nicht läugnen, daß viele Jünger der Philosophie darauf stehen geblieben sind. Das Zweite ist, daß die Philosophie selbst nicht darauf stehen bleiben kann: es ist ihres Amts, diesen Standpunkt der allgemeinen Identität zwar anzuerkennen, aber nicht so stehen zu lassen, sondern als den lebendigen Prozeß der Idee in seinem Leben zu betrachten.

Wie die drei Momente des Geistes Eins sind, so ist auch die Einheit dieser drei Momente dreifach, dreifacher Prozeß, je nachdem von den drei Momenten, welche für sich nicht, und nicht abstrakt für sich, mithin überhaupt nicht als Momente, sondern nur mit den andern und durch die andern für sich, d. h. an und für sich sind, in Folge dieser durchdringlichen Einheit jedes zu den anderen in verschiedenen Beziehungen derselbigen Einheit steht. In diesem dreifachen Lebensprozesse ist es also nicht allein dasselbige Wesen, worauf die Einheit beruht, sondern der dreifache Prozeß ist selbst darin eins, daß jede Bewegung von Demselben Gliede, nämlich von dem Allgemeinen als von ihm selbst ausgeht, indem der allgemeine (unendliche) Geist — Vater — von ihm zu dem Besondern (Endlichen) — Sohn — und dem Einzelnen oder Einem, — Geist — als zu ihm selbst, der Sohn vom Vater aus- und zum Geiste, als zu ihm selbst, der Geist vom Vater durch den Sohn zu ihm selbst fortgehet. Der Unterschied ist nur, daß jede Person als persönliches In-

dividuum zugleich die Mitte der andern ist, ohne die sie nicht ist.

In dieser Fassung ist allerdings mit der Einheit auch der Unterschied des allgemeinen oder unendlichen, des besondern oder endlichen, und des einzelnen oder in seinen Unterschieden sich selbst gleichen Geistes gefunden, aber auch überall als gleich absolut offenbart. Auch der endliche Geist offenbart sich als absolut, weil er von dem allgemeinen, als von ihm selbst, ausgeht, und mithin den Unterschied als immanent an ihm selbst hat. Dieser endliche Geist, der Sohn, ist allerdings — der Mensch selbst, näher der Urmensch, mithin Gott: aber derjenige endliche Geist, der sich von dem Unendlichen nicht allein nach seinem Fürsichseyn, sondern wesentlich unterscheiden soll, ist in dieser Unterscheidung, welche innerhalb des absoluten Geistes selbst vorgeht, noch nicht gefunden. Diesen Unterschied suchen wir noch immer; darum fragt es sich, ob wir nicht von diesem höchsten Gipfel aus zu einer weiteren Einsicht der vorausgegangenen Stufen oder Kategorien des Geistes und hierdurch zu dem gesuchten Unterschiede gelangen. Dieses waren die Kategorien des subjektiven und objektiven Geistes, in denen wir zunächst nur die Momente des absoluten Geistes erkannten, welche in ihrer Trennung von einander als endlich sich manifestirten, in ihrer Einheit aber der absolute Geist sind. Jetzt erkennen wir aber vom Gipfel aus zunächst wenigstens so viel, daß der absolute Geist selbst für sich selbst diesen Weg nicht geht, denn Er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit Er Selbst in ihm selbst: oder, wie es nach dem Begriffe ausgedrückt wurde, er gehet vom Allgemeinen aus, als von ihm selbst, zu ihm selbst. Die vorausgegangenen Kategorien des

Geistes können daher nicht dem absoluten Geiste als solchem angehören, sondern nur dem Geiste, der zu dem absoluten Geiste geführt wird, es sind die Wege, die der absolute Geist den endlichen Geist führt, die Stellungen des menschlichen Gedankens zu dem Gedanken Gottes, welcher dem subjektiven Geiste in seinem Fürsichseyn als der objektive entgegentritt. Die Kategorien gehören mithin der Schöpfung an.

So erkennen wir nun in allen der absoluten Idee und dem absoluten Geiste voraufgegangenen Kategorien der Logik, wie der Natur und des Geistes, die Kategorien der endlichen Schöpfung, die zum Schöpfer aufsteigen, die Momente der Erlösung, die sich von Stufe zu Stufe zum absoluten Geiste befreien. Aber eben darum ist es auch nöthig, daß die Philosophie nunmehro als Theologie in stetiger Folge denselben Weg zurückgeht, den sie erst als Anthropologie und Psychologie aufwärts gehen mußte. Es ist unerlaßlich, die Natur- und Geistes-Philosophie nebst der Logik auch rückwärts lesen und denken zu lernen, um von dem Lichte des Berggipfels aus zu neuer Erkenntniß der schon zurückgelegten Stufen zu gelangen. Auf diesem Rückwege kommt auch erst, wie gesagt, die Stufe des subjektiven Geistes in ihre adäquate Stellung zu dem absoluten Geiste: sie ist nicht der Weg, den der absolute Geist, und in ihm der endliche Geist, als der Sohn, für sich und um seinetwillen gehen muß, um sich selbst zum absoluten Geiste zu befreien, sondern vielmehr der Weg, den der endliche Geist geführt wird, der zwar als Geist in sich, und mithin nicht bloß wirklich, d. i. gewirkt, sondern auch selbstthätig, selbstwirkend ist, aber auch den absoluten Geist, als den objektiven, außer

sich weiß, und hiermit von dem endlichen Geiste, der in und mit dem absoluten Geiste eins ist, so unterschieden ist, wie das Ebenbild vom Urbild. Der Beweis dieses Unterschieds zwischen der bedingten und unbedingten Endlichkeit des Geistes ist nicht außer ihm zu suchen, sondern nur in seiner Entwickelung selbst zu finden. Wie wir historisch laut der Genesis erst nach Erfahrung und Ueberwindung aller Kategorien der Natur den Menschen als den Gipfel der Schöpfung hervorgehen sehen, so sehen wir auch logisch erst nach allen Kategorien des Seyns und Wesens den Begriff, und zwar zunächst den subjektiven und objektiven Begriff, und demnächst konkret erst nach allen Stufen der Natur (Leib) den Geist und zwar erst den subjektiven als Seele, Bewußtseyn und Erkenntniß, und diesem gegenüber den objektiven Geist hervorgehen, — um zu der Wahrheit des objektiven Geistes, und hiermit zu dem E n d e, welches der U r s p r u n g ist, zu dem ω, welches das α ist, zu gelangen. So steigt der Gedanke erst suchend zu Dem empor, von Dem er ausgegangen ist, um nun wieder mit dem Ende des Gedankens den Anfang zu machen, und von da wieder zurückzugehen. Der absolute Geist ist mithin das α und ω, die theologische und theanthropologische Sphäre; der endliche Geist ist das β und ψ, die anthropologische Sphäre der Philosophie. Mit letzterer ist zugleich die Möglichkeit der Sünde, und mit dieser Möglichkeit die Erklärung der Wirklichkeit der Sünde gegeben. Die Anthropologie und Hamartologie ist für die Theologie dasselbe, was in der Philosophie als Phänomenologie, als die Lehre von der Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns bald den Anfang, bald die Mitte macht. Sie entwickelt die Stellung des subjektiven Ge-

dankens zur objektiven Wahrheit: sie kann der objektiven Theologie eben sowohl pädagogisch vorausgehen, als sie sich erst wieder aus der Summe der Theologie, aus der Trinitätslehre, vollständig entwickelt und lichtet. Nun erschließt sich aber auch logisch wie psychologisch der Unterschied zwischen — dem absoluten Geiste, welcher als solcher auch wirklich, als wirklich auch endlich ist, — und dem endlichen Geiste, welcher als Geist auch absolut ist. Der absolute Geist ist endlich, und in dieser Differenz mit sich selbst identisch, nämlich absolut: der endliche Geist ist als Geist absolut, und in diesem Widerspruche derselbe, nämlich nach wie vor endlich.

Der Unterschied ist hiermit wirklich schon ausgesprochen: er liegt zunächst darin, daß das immanente Prädikat des absoluten Geistes, endlich zu seyn, welches als Prädikat das zweite in dem absoluten Geiste ist, in dem endlichen Geiste der Anfang und dessen Subjekt ist, so wie umgekehrt das Subjekt oder das Erste im absoluten Geiste erst die Folge oder das Prädikat des endlichen Geistes wird. Damit ist schon gesagt, daß das Endlichseyn in Gott als ihm immanentes Prädikat ohne Anfang, hingegen das Endlichseyn des endlichen Geistes als dessen Subjekt auch der Anfang desselben ist, welcher mithin seine Bedingung zunächst nicht in ihm selbst hat. Der Unterschied zwischen dem absoluten Geiste und dem endlichen Geiste ist daher nicht die Endlichkeit, sondern die Stellung dieser Kategorie zu ihrem Gegenstande.

Der Unterschied, den wir gefunden haben, ist demnach identisch mit dem Unterschiede jener Urtheile des Allgemeinen und Einzelnen, welcher nun erst in seiner ganzen Wahrheit heraustritt, während wir vorher nur die Iden-

tität daran erkannten. Die Urtheile waren: Das Allgemeine ist einzeln, und das Einzelne ist allgemein. Jenes ist die abstrakte Formel zur Definition des absoluten Geistes und seiner Endlichkeit: dieses ist der Ausdruck für den endlichen Geist in seiner Unendlichkeit. Der absolute Geist ist das Allgemeine, das sich von Ewigkeit erzeugt und verwirklicht; der endliche Geist ist das Verwirklichte, daß sich hiernächst aus ihm selbst erweitert.

Es bewährt sich aber nicht minder, daß in den beiden Urtheilen ein Mittelglied verschwiegen ist, durch dessen Auffindung die Zweiheit des Urtheils zum dreigliederigen Schlusse wird. Das Allgemeine ist das Einzelne aber nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung: die Vermittelung ist das Besondere. Das Allgemeine besondert sich, es unterscheidet sich von sich selbst, das Allgemeine ist so das Besondere, und in diesem Unterschiede sich gleich. Hiermit ist nichts anderes gesagt, als daß das Allgemeine als das Unendliche sich verendlicht und hiermit verwirklicht. Das Allgemeine ist das Besondere, sagt nichts anderes als: das Unendliche ist das Endliche in ihm selbst. Hieraus folgt erst das Dritte, nämlich die Einzelnheit, als die Einheit des Allgemeinen und Besondern, Unendlichen und Endlichen in ihr selbst, = Geist, dreieiniger Geist. Das Einzelne ist nicht das Endliche überhaupt, sondern das Endliche in ihm selbst. Dieses ist der Prozeß des absoluten Geistes in ihm selbst. A = B = E.

Umgekehrt ist in dem umgekehrten Urtheile: das Einzelne ist das Allgemeine der Satz nicht bloß umgekehrt, sondern eben weil er umgekehrt ist, nicht bloß die Rückkehr in ihm selbst, sondern eine Veränderung desselben. Das Einzelne, welches das Subjekt des Satzes

ist, ist nun nicht mehr die durch sich selbst vermittelte Vollendung, sondern als der **unmittelbare** Anfang, nur die **unmittelbare** Einheit des Unendlichen und Endlichen: nicht E, sondern e. **Dieses** Einzelne ist daher zunächst nicht allgemein, sondern von seiner Allgemeinheit verschieden, ein Besonderes seiner Gattung, ein Endliches in dem unendlichen Ganzen: nicht B, sondern b. Erst im Fortgange gelangt es aus dieser Differenz ohne deren Verlust zur Allgemeinheit, nämlich zur vermittelten Einheit des Besondern und Allgemeinen, oder des Endlichen und Unendlichen: es wird daher nicht A, sondern a. Es erweiset sich so im Verhältnisse zu seinem α und ω als β und ψ.

Der Unterschied zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste besteht daher weder in der Endlichkeit, noch in der Unendlichkeit, auch nicht in der dem Geiste überhaupt wesentlichen Einheit beider Kategorien, sondern vielmehr in der Weise dieser Einheit, darin, daß im absoluten Geiste der Allgemeinheit die Besonderheit, im endlichen Geiste der Besonderheit die Allgemeinheit immanent ist, womit schon gesagt ist, daß der absolute Geist nur von sich als von dem Allgemeinen, hingegen der endliche Geist, weil er nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit der unmittelbaren Einzelnheit anfängt, mithin überhaupt anfängt, nicht von sich, sondern von dem Allgemeinen, dem das Einzelne zum Grunde liegt, bedingt ist *). Ebenso besteht

*) So eben hat auch ein junger Theolog den Unterschied des Gott-Menschen und des geschaffenen Menschen spekulativ zu rechtfertigen gesucht, wobei ebenfalls auseinandergesetzt wird, daß „die Vermittlung des Unendlichen und Endlichen im Menschen anhebt vom Momente seiner Einzelnheit und Endlichkeit aus, und daher das in dieser „Vermittelung werdende Subjekt ein natürlich beschränktes ist, das die

auch der Unterschied zwischen den Sphären der Natur und des Geistes nicht in der Einzelnheit, sondern in der Stellung dieses Einzelnen zur Gattung, nämlich darin, daß in der Natur der Einzelnheit die Wahrheit derselben, nämlich das Insichseyn, oder das Selbst fehlt, welches eben der Geist ist.

Es ist wichtig und **der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Philosophie**, daß dieser doppelte Unterschied unterschieden werde, nämlich der Unterschied zwischen dem Einzelnen in der Natur und dem Einzelnen im Geiste überhaupt, und der Unterschied zwischen dem Allgemeinen, welches sich selbst von Ewigkeit zur Individualität verwirklicht, und dem Einzelnen, welches sich in der Zeit durch das Allgemeine überhaupt zum Allgemeinen seiner Sphäre verwirklicht. Der Schlüssel zum Verständnisse jenes Unterschieds ist die Bestimmung des Individuums zum Subjekte: das Wort des Räthsels zu diesem Unterschiede ist die Bestimmung des Subjekts zur Person.

Doch es ist noch Ein Unterschied übrig, der zwar gefunden, aber nicht eben sowohl geeinigt ist. Wir haben gesehen, wie der Unterschied zwischen der Natur und dem Menschen nicht allein sich dirimirt, sondern auch im Menschen selbst, welcher die Wahrheit der Natur ist, seine Ver-

---

„Schranke erst allmählig durchbricht, ja das, sofern es durch diese „Schranke nach seinem wirklichen Unterschiede von der absoluten Idee „an und für sich, nach seinem besondern eigenthümlichen Fürsichseyn „bedingt ist, nie absolut über sich hinausgehen kann." J. W. Hanne: Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig, S. 89. folg. Vergl. S. 55. unten. Hier ist wenigstens der Hauptpunkt angedeutet, wenn auch nicht durch die logischen Momente des Begriffs näher entwickelt.

söhnung feiert. Der Mensch erlöset die Natur. Die Natur bringt es nicht zur wahren Individualität innerhalb ihrer selbst d. h. Aeußeres und Inneres, Leib und Seele werden in ihr nicht Eins, nicht individuell, d. h. nicht unzertrennlich: aber sie findet diese Einheit im Subjekte, nämlich im Menschen, im endlichen Geiste. So haben wir auch gesehen, wie der Unterschied zwischen dem endlichen und absoluten Geiste, der doch auch endlich ist, nicht sowohl an der Einheit des Allgemeinen und Besondern, des Unendlichen und Endlichen, als vielmehr an dem Lebens-Prozesse dieser Einheit sich hervorhebt. Der absolute Geist verwirklicht sich selbst von Ewigkeit, indem er sich verendlicht: der endliche Geist ist verwirklicht, d. i. in der Zeit geschaffen, indem er mit der endlichen Bestimmtheit anfängt. An diesem Unterschiede ergiebt sich zugleich die Einheit des absoluten und des endlichen Geistes, welche eben in der Individualität d. h. in der unzertrennlichen Einheit des Allgemeinen und Besondern besteht. Aber diese Identität des Geistes ist selbst nur das Allgemeine: der Unterschied, der den Geist Gottes und den Geist des Menschen scheidet, ist hingegen das Besondere. Es fehlt mithin noch diejenige Kategorie, in welcher die allgemeine Gleichheit (Identität) und die besondere Verschiedenheit (Differenz) des göttlichen und menschlichen Geistes selbst wieder Eins, individuell, unzertrennlich werden. Hiermit ist schon gesagt, daß diese Vermittelung, da sie Allgemeines und Besonderes unzertrennlich einen soll, nur in Einem Individuum sich verwirklichen kann. Der Unterschied, den dieses Individuum aufheben soll, besteht darin, daß der Geist Gottes sich selbst verendlicht, der endliche aber verendlicht ist, oder, mit andern Worten, daß in Gott selbst

der endliche Geist aus ihm selbst sich erzeugt, wogegen der menschliche Geist sich nicht selbst erzeugt, sondern geschaffen wird. Das Individuum, welches diesen Unterschied aufheben soll, müßte daher eben sowohl sich selbst erzeugen, (bestimmen, verendlichen,) als geschaffen (bestimmt, endlich,) seyn: oder, mit andern Worten, es müßte in diesem Individuum der doppelte Prozeß der Einheit des Unendlichen und Endlichen, Göttlichen und Menschlichen selbst wieder Eins seyn. Es ist zwar schon in dem göttlichen Wesen selbst wie das allgemeine Moment des Endlichen, so auch die Menschheit: aber diese ist die göttliche Menschheit, Urmenschheit. Die Aufhebung des Unterschieds zwischen dieser Urmenschheit und der geschaffenen Menschheit könnte daher nur in dem Urmenschen bereitet werden, und auch in diesem nur unter der Bedingung, daß er auch geschaffener Mensch würde. Hiermit ist die Thatsache der Geschichte der Menschheit von der Menschwerdung Gottes als die nothwendige Kategorie des Geistes im Spiegel der sich selbst manifestirenden Wahrheit entdeckt, d. h. spekulativ zum Bewußtseyn gebracht. Das Wort wird Fleisch! der Urmensch wird Mensch! der Sohn Gottes wird des Menschen Sohn! Hiermit ist aber auch schon gesagt, daß dieser Vermittelungs-Akt des Geistes von dem Sündenfalle des menschlichen Geistes unabhängig ist. Durch die Sünde ist diese Menschwerdung des Urmenschen nur alterirt worden. Daher der alte Satz, der auch in der Zeit der Reformation sich erneuert hat: Etsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset, licet sub aliis circumstantiis. Es ist nur zur Vermeidung des sogleich bereiten Mißverständnisses, als wenn der Rathschluß Gottes von der menschlichen Vernunft a priori deducirt werden sollte,

ausdrücklich hinzuzufügen, daß diese thatsächliche Bedingung der Einheit im Unterschiede nach dem Sündenfalle und in Folge desselben in keines Menschen Sinn gekommen wäre, wenn sie nicht geschehen und geoffenbaret wäre. Diese Thatsache der Erlösung ist auch die Bedingung aller spekulativen Erkenntniß.

Wie hiernach in der Person Christi seine Urmenschheit von seiner Menschwerdung sich unterscheidet, indem diese erst in der Zeit d. h. in der Geschichte der geschaffenen Menschen zu jener sich entwickelt, so ist auch wieder in der Theanthropologie 1) die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, unio s. communio naturarum, ἕνωσις s. κοινωνία φύσεων, περιχώρησις, 2) die Mittheilung der Eigenschaften des göttlichen Geistes an den menschlichen durch die Aufahme des menschlichen Geistes in den göttlichen Geist des Urmenschen, communicatio idiomatum, 3) der Einfluß dieser Einheit beider Naturen auf den göttlichen und den menschlichen Geist zu unterscheiden.

In der ersten Beziehung ist die Einheit beider Naturen individuell und unzertrennlich, ἕνωσις ἀδιαίρετος et ἀχώριστος, — Maria hat nicht allein den Menschen Jesus, sondern Gott selbst geboren. — Diese Einheit löscht aber darum den Unterschied nicht aus, sondern sie hebt ihn auf, es bleiben zwei Willen, Zwei Naturen in Einem, ἕνωσις ἀσύγχυτος et ἄτρεπτος, b = B und b — B.

In der zweiten Beziehung bleiben die beiden individuell vereinigten Naturen nicht neben einander stehen, sondern jede Natur durchdringt mit ihren Eigenschaften die andere zur Theilnahme daran, so daß einerseits Gott

selbst stirbt und andererseits der Mensch den Tod überwindet zum ewigen Leben, a = A und a — A.

In der dritten Beziehung offenbart und erweiset sich diese Durchdringung nicht allein in dem Individuum, in welchem sie sich vollbringt und allein vollbringen kann, sondern, wie in diesem Individuum selbst eine Natur von der andern unzertrennlich und mit einer auch die andere gegenwärtig ist, — Ubiquität beider Naturen, — so geht sie auch von diesem persönlichen Individuum, wie sie auf die dreieinige Gottheit selbst einfließt, auch auf die Menschen über, welche nun erst zu der wirklichen, substantiellen Gemeinschaft gelangen, die ihre Bestimmung ist. e = E und e — E. Der Einfluß Christi auf die Menschen ist nur so als substantiell zu erkennen. Wo — auch im Abendmahle — nur ein geistiger Einfluß anerkannt wird, da ist auch ein mehr oder weniger versteckter Doketismus im Hintergrunde. Dagegen erweiset sich das Individuum des Gottmenschen, in Folge der sich mittheilenden Eigenschaften beider Naturen, auch in seiner Menschwerdung als Person. Und so wird abe = ABE, ohne daß abe — ABE zu seyn aufhörte: wie der, welcher sich selbst mittheilt und der, welchem mitgetheilt wird, immerfort verschieden bleiben.

Wir sind nunmehro unter der Leitung der Kategorien vom Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, indem damit nicht gerechnet, sondern gedacht wird, zur Erkenntniß Gottes in Christo und hierdurch zur Erkenntniß der Menschheit und der Menschen in Christo gelangt. An sich sind diese Denkformen noch abstrakt, sie werden eben darum geringschätzig behandelt, oder gar verspottet. So sind auch alle Formeln der Kirchenlehre und der Dogmatik, namentlich die Bestim-

mungen des großen Conciliums zu Chalcedon und der Konkordienformel über die unio naturarum, welche wir so eben wieder haben aufleben sehen, von der subjektiven Frömmigkeit sowohl als von der Aufklärung als schale Formeln, als ärgerliche Spitzfindigkeiten verbannt worden. Dennoch steht zu behaupten, daß Viele, welche dem Zweifel auf den Wegen des Verstandes verfallen sind, und nach Vermittlung seufzen, nur in Folge des Mangels bestimmter Verstandes-Kategorien von der Erkenntniß der Wahrheit getrennt sind: es hat sich aber auch nicht minder gezeigt, daß diese abstrakten Denkformen, indem sie sich wirklich als Denkformen, mithin denkend fortbewegen, zu dem konkreten Reichthume der Wahrheit entfalten, und mehr und mehr entfalten werden. So ist z. B. nichts so gewöhnlich, als die Verwechslung des Besondern und Einzelnen, oder des Endlichen und Individuellen: so wird auch Gattung und Art, Allgemeines und Besonderes vielfältig verwechselt, oder der Unterschied relativ gefaßt: wir haben jetzt den bestimmten Unterschied erkannt, womit allein schon ein großes Licht über die schwierigsten Verhältnisse des Seyns und Denkens aufgeht.

Sind wir nun so weit gelangt, so werden sich auch neue Aussichten eröffnen, um die Vorstufen der Philosophie im Mittelalter und in der neueren Zeit besser verstehen zu lernen, als jene Zeit sich selbst verstanden hat. Hier möchten wir wenigstens einige sporadische Einblicke versuchen.

Zunächst ist nicht zu verkennen, daß wir von den so eben entdeckten Kategorien des letzten Gipfels der Gedankenbewegung auch schon in der scholastischen Philosophie

die Vestigien, wiewohl außer ihrem immanenten logischen Zusammenhange finden. Im Mittelalter ist namentlich das Resultat, die Gott-Menschheit, der Begriff der Unio naturarum, als der Gipfel der Bewegung, auf das bestimmteste zum Bewußtseyn gekommen, wogegen der dialektische Weg, der dahin führt, nicht angebahnt war. Umgekehrt sind in der gegenwärtigen Philosophie mehr die logischen Vorstufen im systematischen Zusammenhange zur Erkenntniß gekommen, wogegen die letzte Kategorie des θεάνθρωπος in ihrem Unterschiede von dem göttlichen Urmenschen noch nicht herausgestellt war, und selbst der Unterschied zwischen dem Urmenschen und der geschaffenen Menschheit nur zu häufig nominalistisch mißverstanden worden ist.

Dennoch finden wir, um zunächst auf die scholastische Philosophie zurückzugehen, auch in dieser die Vorzeichen zu den Unterschieden zwischen dem Einzelnen in der Natur und dem Einzelnen im Geiste, zwischen dem Allgemeinen im göttlichen und dem Allgemeinen im menschlichen Geiste. Eben diese protypische Grundlage ist, wiewohl unbewußt, der Nerv und Hebel des scholastischen Kampfes, wiewohl in ungeübter Hand. So oft auch das Universale mit seinen Gattungen und Arten, dem Individuum gegenüber, sich wieder neutralisirt, so oft zeigt sich auch andererseits in den Häuptern der Parteiung der rothe Faden, der zur Wahrheit führt. Es ist realistischer Seits doch eigentlich nur das Universale des G e i s t e s gemeint und in der nothwendigen Form der Individualität gefaßt: es ist nominalistischer Seits doch nur das Individuum des G e i s t e s gemeint, und eben darum diesem die Kraft, das außerdem nicht wirkliche Allgemeine in conceptu zu fassen,

vindicirt. Eben dadurch wird das historisch-philosophische Studium dieser verlebten Geistes-Periode, wenn sie in ihren konkreten Gestaltungen verfolgt wird, auch für die gegenwärtige nur noch zu abstrakt gehaltene Religions-Philosophie lehrreich und bedeutend.

Schon der Realist Anselmus wußte die realistischer Seits vorausgesetzte Realität der allgemeinen Menschheit als den Gottmenschen, und eben deswegen den Gottmenschen als die nicht von den einzelnen Menschen, sondern allein von sich selbst bedingte Ebenbildlichkeit Gottes, — imago Dei absoluta, — hingegen die geschaffene Menschheit als die bedingte Einheit und Ebenbildlichkeit Gottes, — imago Dei relativa — zu erfassen *). Auf diesem Realismus ruht auch der ontologische Beweis Gottes, welcher nicht mehr und nicht weniger aussagt, als daß das Seyn in den geschaffenen Wesen, aber eben deswegen nach seiner absoluten Fülle vor den geschaffenen Wesen auch in ihm selbst ist, daß erst das Seyn selbst ist, ehe dies und das ist, und daß dies und das nicht seyn könnte, wenn nicht dem Seyn das Seyn in ihm selbst zukäme. — Id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Vere ergo *est* aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non *esse*: et hoc es Tu Domine Deus noster! — So betete und dachte schon Anselmus. Hiergegen war sogleich der Nominalismus in den Waffen. Der erste Gegner war der Mönch Gau-

*) Fr. R. *Hasse*, Anselmi Cant. de imag. Dei doctr. 1835. p. 16. folg. p. 83. folg.

Gaunilo *): denn der Streit über logische und objektive Wahrheit war der Vorläufer des Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus. Gaunilo's letzter Nachfolger war Kant; an dem ontologischen Beweise glaubte die kritische Philosophie **) insbesondere Ritterschaft erwerben zu können: sie war und ist als subjektiv wesentlich nominalistisch. Gegen diesen subjektiven Menschenverstand der Kritik ist die spekulative Philosophie der Vergangenheit und der Gegenwart gleichmäßig gerichtet ***).

Ebenermaßen konnte demnächst auch der Realist Thomas von Aquino sagen: 1) *Universalia* non habent Esse in rerum natura, ut sunt universalia, sed solum secundum quod sunt *individuata*: non enim repugnat

---

*) *Gaunilo*: Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem. *Anselmus*: Apologeticus contra insipientem.

**) Kant: Kr. der Vernunft. — Von der Unmöglichkeit des ontologischen Beweises. — Vte Aufl. S. 464.

***) Hegel: Encyklop. der phil. Wiss. §. 193. (IIIte Aufl. S. 186. folg.) — Es ist nicht genug, zu begreifen, daß das Einzelne ein Allgemeines ist, und daß das Allgemeine ein Einzelnes ist. Dieses ist vielmehr nur das positive Urtheil des Daseyns, von welchem ab das Denken als das Seyn fortgeht, um erst beide Urtheile in ihrer Abstraktion zu verneinen, und dann hieraus die konkrete Wahrheit zu gewinnen. Letzteres ist der Gegenstand der subjektiven Logik, welche zur Zeit weder von Gegnern, noch von Schülern der Logik genügend erwogen worden ist. Hegel's Werke V. S. 65—353. — Vergl. übrigens in Beziehung auf Kant's 100 Thaler Hegel's Werke III. S. 83. folg. XII. S. 472 folg. — Wie Kant mit dem Beispiele von 100 Thl. den ontologischen Beweis zu widerlegen versuchte, so hatte schon Gaunilo mit den falsa in intellectu den Realismus des Intellectus niederzuschlagen gesucht. Degerando IV. (ed. 2.) p. 444. 445.

individuatio intelligibilitati seu universalitati. 2) Falsa est assertio: unum *numero* esse intellectum in omnibus hominibus *). So weit war schon Thomas Aquinas in das spekulative Verständniß der höchsten Geistes-Verhältnisse vorgedrungen, aber wie weit sind demnächst die Fortschritte der Verstandesaufklärung zurückgeschritten! Der Rationalismus kann weder zwei Gedankenbestimmungen, Allgemeines und Besonderes, zusammenbringen, noch über die Kategorie der Zahl sich erheben. So kommt es, daß er den Geist, weil er Einer ist, auch auf ein Stück reducirt, und demnächst wieder so halbirt, daß eine Hälfte als moralische Persönlichkeit dem Ganzen, die andere Hälfte als subjektive Individualität den Einzelnen zugetheilt wird. Hiermit erneuert sich auch diejenige Seite des scholastischen Nominalismus (Intellectualismus, Formalismus,) welche den Universalien wenigstens eine ideale Realität einräumte. So räumt der Rationalismus in seiner gegenwärtigen Ausbildung dem Geschlechte erst eine moralische Persönlichkeit, dann die Einheit des Geistes, Eine Subjektivität ein. Aber diese Einheit ist immer nur noch der allgemeine Name, womit eben der Realismus heute wie ehemals in sein Gegentheil, nämlich in Nominalismus, umschlägt, indem er die behauptete Realität und Persönlichkeit auf den Namen ohne objektive Wahrheit reducirt. Es ist Realismus, wenn die vollkommene Persönlichkeit dem Individuum Jesu ab- und dem Menschengeschlechte zugesprochen wird, es ist aber näher pantheistischer Realismus, denn der Persönlichkeit des Geschlechts fehlt die Individualität: es

*) Rixner: Handb. der Gesch. der Philos. II. S. 93. folg. Anh. S. 71. folg.

kommt dem Geschlechte nur moralische Persönlichkeit zu, welche nur den Namen hat, daß sie lebt. Hiermit verkehrt sich der pantheistische Realismus in den alten Nominalismus, nach der negativen Seite des Nominalismus, welcher dem Ganzen das Da- und Fürsich-Seyn abspricht. Es wird zwar Eine allgemeine Subjektivität fingirt, die mir und dir und jenem zukommt, aber diese Subjektivität ist nicht ihr eigenes Subjekt, sondern nur vielen Subjekten gemeinsam. Es fehlt eben noch dieses, daß diese Subjektivität nicht bloß meine, deine und seine Subjektivität ist, sondern daß sie sich auch als ihre eigene Subjektivität erweiset. Indem der Subjektivität überhaupt ihr eigenstes Eigenthum, dem Geiste auch dieses, nämlich subjektiv, mithin Subjekt oder für sich zu seyn vindicirt wird, ist auch die individuelle Persönlichkeit des Logos gerettet und vindicirt, denn diese ruht eben auf dem Fürsichseyn der allgemeinen Subjektivität, deren Realität sich aus ihrem Begriffe ergeben hat.

Wenn nun auch die spekulative Philosophie schon in ihrer bisherigen Fassung ausdrücklich lehrt und nachweiset, daß das Individuum, welches in der Sphäre der Natur der Gattung zum Opfer fällt und hiermit nur eine abstrakte Objektivität und Allgemeinheit erreicht, erst durch die Aufhebung der Unmittelbarkeit seiner Einzelnheit zu deren Erhaltung in der Subjektivität, und hiermit in der Sphäre des Geistes zu sich selbst komme, wenn sie in fortgehender Entwickelung lehrt, daß der Geist die über sich greifende und hiermit zugleich objektive d. h. von dem einzelnen Subjekte unabhängige Subjektivität sey, und in der konkreten Allgemeinheit, das heißt in der Identität des Einzelnen und des Allgemeinen bestehe, wenn hieraus

folgt, daß das Individuum vermöge seiner Subjektivität in der Sphäre des Geistes als das konkrete Allgemeine sich erweiset, und hiermit auch in der schwierigen und gefährlichen Bewegung des sich successiv durcharbeitenden Gedankens den Sieg behält, der im Glauben vorab gegeben ist, so ist es eine gedankenlose Verkümmerung und Verflüchtigung des kaum gewonnenen objektiven Inhalts, wenn diese Begriffsbewegung auf das dürftige Resultat reducirt wird, als wenn dem Geschlechte zwar in der Sphäre des Geistes eine Persönlichkeit, aber nicht subjektive Individualität zukomme, wodurch sie doch erst als Persönlichkeit sich manifestirt. Es ist in diesem nackten dürren Resultate der reiche Inhalt des realen Gedankens, den die Bewegung des Begriffs sich eben wieder errungen hatte, leichtfertig verschüttet und verloren gegangen, und davon eben nichts übrig geblieben, als die bloß gedachte, aber nicht in ihr selbst reale Persönlichkeit, mithin nicht die Identität des Subjektiven und Objektiven, sondern nur meine abstrakte, und eben darum auch wieder im Allgemeinen untergehende, gedankenlose, weil nicht substantielle Vorstellung, ein flatus vocis, ein figmentum, eine nur in der Seele vorhandene Qualität, ein Name und Nebel, nomen, womit wir auf den alten Nominalismus zurückgeworfen wären, den Faust lehrt, wenn er in jener berühmten Katechisation bekennen muß:

Gefühl ist Alles.
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Wer mit Faust in diesen Sensualismus und Nominalismus verfallen ist, den kann nur der objektive, näher der substantiale Gedanke, indem er von seiner

Verirrung zurückkommt und von seiner Abstraktion sich loslöset, zum wirklichen d. h. zum persönlichen Realismus zurückführen. Indem sich nämlich die Philosophie in der Fortbewegung ihres Gegenstandes spiegelt, bleibt sie nicht bei dem Individuum stehen, welches die noch einseitige, und deshalb verschwindende Erscheinung der Gattung ist, sondern sie sieht dieses Individuum sterbend von seiner abstrakten Verschlossenheit sich erlösen, und an seinem eignen Tode als Subjekt auferstehen und den Tod überwinden, sie entdeckt eben an der Gränze der Natur den Mangel der Natur. In der Natur stirbt das Individuum: es besteht nur die Gattung. Was der Natur fehlt, hat sich am Tode des Individuums gezeigt: das Individuum ist in der Natur nur ein Exemplar, das keine immanente Wahrheit hat, denn es verschwindet. Die Wahrheit ist die Gattung, aber diese Wahrheit kommt ihr nicht selbst zu, sondern dem Subjekte, welches sie denkt. Die Wahrheit des Individuums ist daher das Selbst, das Subjekt. Hiermit treten wir in die Sphäre des Geistes. Das Subjekt ist als solches das Fürsichseyn des Individuums. Es ist hiermit der Naturgattung enthoben, die es als seine eigene noch abstrakte Kategorie erkennt. Wie vorher in der Gattung das Natur-Individuum untergegangen war, so geht nun in dem Selbst die Gattung unter, als die niedere Kategorie. Zunächst ist nun das Subjekt in sich: statt der äußeren Gattung, in welcher das Natur-Individuum entsteht und vergeht, ist das Subjekt in seinem Innern, welches der Natur fehlt. Das Subject ist aber nicht bloß in sich, sondern zugleich übergreifend, es überwindet seine jeweilige Gestalt, ohne sich zu verlieren. Das

Innere ist nicht bloß das abstrakte oder beziehungslose Einzelne, sondern es ist das Allgemeine selbst, welches vorher der Gattung zuzukommen schien. Insofern das Subjekt Einzelnes ist, ist es für sich, insofern es Allgemeines ist, ist es an seine Einzelnheit nicht gebunden. Es erweiset sich hiermit als durchdringlich: das Einzelne wird durchdrungen, das Allgemeine ist das Durchdringende, beides als Eins ist die Person. Die Person ist so die Wahrheit des Individuums, wie das Individuum die Wahrheit der Gattung. Die Person ist die Einheit des Subjekts und des Objekts, der Idee und ihrer Realität. Der Person liegt aber wieder die Idee der absoluten Persönlichkeit zum Grunde, welche nicht absolut wäre, wenn ihr nicht selbständige Realität zukäme, und ihr Denken erst das Gedachtwerden möglich machte. Deus est, qui nos personat. Es ist das Uebergreifen des Subjekts, welches die abstrakte Individualität überwindet, und zur Persönlichkeit übergeht.

Eben daraus folgt neben dem immanenten Verhältnisse der Person zu dem Allgemeinen, welches sie durchdringt, ein transcendentes oder übergreifendes. Dieses ist das Verhältniß des bedingten Geistes zu dem absoluten Geiste, oder des sekundären Absoluten zu dem ursprünglichen Absoluten. Was das Verhältniß des Natur-Individuums zur Gattung scheinbar ist, das ist dieses Verhältniß wirklich: wie jenes Verhältniß als scheinbar verschwindet, so ist dieses ewig, so daß in ihm auch die vorausgegangenen Kategorien als Momente, wozu sie herabgesunken sind, sich erhalten. Hatten wir vorher nur die kosmologische und psychologische Sphäre unterschieden, so kommt nun der weitere Unterschied der psychologischen

und theologischen Sphäre, indem diese in jene hereinscheint und als durchdringend sich erweiset, zum philosophischen Bewußtseyn.

So können auch in der Sphäre des endlichen Geistes, selbst an Christo, die niedrigern Kategorien, Menschheit als Geschlecht, Volk als Art, und diese historische Individualität vom Jahre 1 bis 33 anerkannt werden; aber diese Bestimmungen sind eben nur Momente, und diese Momente erschöpfen nicht seine göttliche Persönlichkeit, sondern so wie sie aus seiner Urmenschheit und Urbildlichkeit hervorgegangen sind, so sind sie auch wieder in seiner Verherrlichung beschlossen, so daß Er selbst nicht diesen Momenten unterworfen, sondern vielmehr diese Momente in ihm enthalten sind *). Es ist merkwürdig, wie schon

*) Ein anerkannter Schüler Hegels, Gabler, hat sich darüber noch kürzlich gründlich und gediegen ausgesprochen: „Die Thiere sind „bloß Exemplare, weil sie bloß Repräsentanten ihrer Gattung sind, die „sich in ihnen und durch sie unsterblich erhält; sie sind ihre Gattung „nicht auch für sich selbst; es fehlt ihnen hiermit die wahrhafte, über „die unmittelbare Einzelnheit sich erhebende Individualität und „Subjektivität, die im Begriffe das Moment der sich negativ auf sich „beziehenden Einzelnheit, das Prinzip der Freiheit ist. Sie haben „bloß den Unterschied der Besonderheit, der Arten, nicht der absoluten „individuellen Bestimmtheit, sind kein Subjekt, kein Ich noch Selbst. „Eben darum sind auch diese scheinbaren Individuen mit ihrem Tode „rettungslos verloren und gleichwohl ihre Tödtung kein Verlust, weil „die Gattung, das Unsterbliche, immer wieder Dasselbe, die gleichen „Existenzen hervorbringt. — Der Mensch aber ist kein bloßes Exemplar „seiner Gattung mehr; erst der Mensch ist wahrhaftes Individuum, „individuelles Subjekt, Ich, was vom Thiere nicht gesagt werden kann.“ Jahrb. für wiss. Kritik. 1837. II. S. 838. Es fehlt nur noch der Schlußstein der aufsteigenden Begriffsentwickelung, wodurch sich die absolute Persönlichkeit des einzelnen Menschen näher bestimmt, und der Widerspruch des endlichen Geistes als des bedingten Unbedingten

Richard von Middletown (de media valle), Doctor solidus genannt, in seinen Kommentarien zu dem Magister sententiarum zur Vermittlung des Nominalismus und Realismus davon ausgeht, daß Gott weder dem Begriffe der Gattung, welcher bloß die allgemeine Möglichkeit in Gedanken enthalte, noch dem Begriffe der In-

---

eben sowohl herausstellt, als löset: es fehlt nichts so sehr, als daß die Beziehung dieser menschlichen Person zur absoluten Person, des endlichen Geistes zum absoluten Geiste aus dem Begriffe der Persönlichkeit selbst entwickelt und hiermit die Stufenleiter des menschlichen Bewußtseyns als Himmelsleiter vollendet werde. Erst hierin finden die Kategorien der Individualität, Subjektivität und Persönlichkeit ihre Wahrheit und Begründung, wie in der Schrift „von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der spekulativen Philosophie" ausgeführt worden ist. Eben diese Beziehung ist es, welche in Schuberts Geschichte der Seele fort und fort sich geltend macht: es ist die Beziehung des Menschengeistes auf den Geist Gottes. Es ist daran philosophischer Seits die öftere Wiederkehr religiöser Betrachtungen und frommer Erhebungen, welche immer nur auf das Eine und Innere, auf das Wahre, Ewige, Göttliche hinweisen, getadelt worden: diese zufälligen Andachten sind mit den unzählig vielen discreten Punkten in der Peripherie eines Kreises verglichen worden, von welchen allen nur der eine und nämliche Radius in das Centrum führt, ohne daß sie unter sich in Verbindung kommen; aber wie weit würde die Philosophie hinter diesen Radien, die doch wenigstens immer in das Centrum gehen, zurückstehen, wenn sie zwar diese peripherischen Punkte aus ihrer Discretion erlösete, und untereinander, aber nicht alle im Centrum zu verbinden verstände, oder mit anderen Worten, wenn sie mit dem Menschen abschließen und abbrechen müßte, ohne in das Centrum des Menschen zu kommen? oder wenn sie auch in der menschlichen Sphäre den Widerspruch desselbigen Wesens, den uns die Geschichte der Seele von Schritt zu Schritt nach der Wahrheit abschildert, verwischen müßte, weil sie die Sünde und folglich auch die Erlösung nicht anerkennen könnte. Das ist eben der große Inhalt der Geschichte der Seele, welche Schubert erfahren hat, daß dieses Zwiegespräch mit Fleisch und Blut heraustritt, um überwunden zu werden.

dividualität oder Differenz, wornach er eins, aber nicht das andere wäre, zu subsumiren sey, sondern als das absolute Wesen jene Begriffe unter sich habe, so daß seine Möglichkeit auch seine Wirklichkeit, seine Allgemeinheit auch seine Individualität und seine Gränze nicht außer ihm, als in einem Andern, sondern in ihm, folglich keine endliche Gränze sey. So suchte im Mittelalter sowohl der Nominalismus als der Realismus die Lehre von Christo wiewohl einseitig zu vertreten, indem der Nominalismus die Individualität der konkreten Erscheinung, der Realismus die Realität seiner Universalität nachzuweisen sich abmühte.

Es ist wohl zu merken, daß diese entgegengesetzten philosophischen Parteien des Mittelalters, wie sie nach der Schule getrennt waren, dennoch innerhalb der Kirche sich erhalten konnten, weil jede Seele ein Moment der Wahrheit hatte, und der Glaube in seiner Unmittelbarkeit noch so stark war, daß er der Verstandes-Konsequenz der einseitigen Prinzipien wehren und widerstehen konnte. Es ist zwar auf beiden Seiten ein Moment des Pantheismus für uns unverkennbar, aber es ist noch unschuldig, weil unbewußt. Denn eigentlich wollte und konnte der Realismus doch nur dem Einzelnen, das nicht Idee in sich, nicht Subjekt ist, und umgekehrt der Nominalismus nur dem Allgemeinen, das wie die Tischheit nur Eigenschaft, aber sich nicht selbst eigen, nicht für sich und in sich, nicht geistiges Individuum ist, — die Realität absprechen, welche gleichwohl das Selbst noch nicht ist, was darunter gemeint wird: denn die Wahrheit der Realität ist Personalität, die Wahrheit der Wirklichkeit Selbständigkeit. So wenig diese Unterschiede zum Bewußtseyn gekommen, so wenig war auch die Unwahrheit jeder Seite

zur Sprache gebracht: beide Seiten befanden sich dergestalt innerhalb des christlichen Bewußtseyns, daß der pantheistische Einschlag nicht zum Vorschein kam: beide Seiten waren so im Ganzen nur als verschiedene Weisen derselben Wahrheit zu fassen: beide konnten sich in der Wahrheit wissen, und eben darum jede die andere verketzern.

Gleichwohl konnte, sobald es zu einer näheren und konsequenteren Anwendung auf die Theologie kam, der Realismus des Pantheismus, der Nominalismus des Unitarismus oder des Tritheismus geziehen werden; sie haben auch beide, wiewohl unter anderen Namen und Formen, diesen Ausgang genommen, und zuletzt nach der Konsequenz von entgegengesetzten Prinzipien aus denselben Untergang im Pantheismus erfahren. So konnten ferner die Nominalisten, weil sie mit den Universalien auch die Eigenschaften oder Attribute nach ihrer Realität bestritten, in den Verdacht gerathen, die Realität der Eigenschaften Gottes zu läugnen, da sie doch eigentlich nur die Justitia Dei als eine Realität in ihrer Unabhängigkeit von Gott, aber nicht Deum justum läugnen wollten, während die Realisten in Gefahr kamen, mit der Realität der göttlichen Attribute wider ihren Willen auch deren Selbständigkeit annehmen zu müssen, denn was ist Realität ohne Selbständigkeit? So hatte schon Abälard die Attribute Gottes, — Allmacht, Weisheit, Güte, — als eben so viele unterschiedene Relationen in Gott gefaßt, die aber nicht eben so viele Essenzen in sich selbst wären *).

---

*) *Abaelardi*: Theol. christ. lib. I. p. 1157. 1158. lib. IV. p. 1341. — Degerando IV, 403. — Die Wahrheit ist, — und dies ist die Wahrheit des Realismus, — daß allerdings die logischen Kate-

In gleicher Weise konnten die Nominalisten, ehe sich die Konsequenz ihres Prinzips entwickelte, die Individualität als das Prinzip der Realität an der geoffenbarten Persönlichkeit Gottes, und an dem Individuum, welches der Gott-Mensch ist, erweisen. Eben sowohl konnten aber die Realisten zur Bekämpfung des Nominalismus erwiedern: Wenn dem Allgemeinen überhaupt nicht Realität zukäme, so könnte sie auch dem göttlichen Wesen, welches wesentlich Universalität ist, in der Person Gottes und in der Gott-Menschheit Christi nicht zugeschrieben werden. Es handelte sich aber nicht allein um die Individualität als Prinzip der Realität, sondern hauptsächlich um das Prinzip der Individualität, welche, abstrakt festgehalten, der Universalität entgegensteht, oder

---

gorien des absoluten Geistes eben sowohl selbständig oder für sich, als an und für sich sind: dieses ist die Bedingung des Realismus. Insofern sie für sich sich manifestiren, erweisen sie sich als Individuen, insofern sie an und für sich sich offenbaren, erscheinen sie als Personen, insofern sie an sich sind, erscheinen sie als Eigenschaften. So ist der Logos einmal der Mensch Jesus, einmal der Sohn Gottes oder die zweite Person Gottes, einmal das Wort Gottes. Es ist merkwürdig, wie schon in der ältesten patristischen Zeit der Realismus als Personalismus gegen den Nominalismus als Eigenschafts-Theorie sich geltend macht. Tertullianus (adv. *Praxeam* l. 7.) schreibt: Quid est enim, dicis, sermo, nisi vox et sonus oris, et (sicut *Grammatici* tradunt,) aër offensus, intelligibilis auditu: caeterum vacuum nescio quid et inane et incorporale? — Damit ist der ganze Gesichtskreis des Nominalismus 1000 Jahre vor seiner Erscheinung dargelegt: aber Tertullianus antwortet, als Realist: At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec carere *substantia*, quod de tanta *substantia* processit et tantas *substantias* fecit. — Quaecunque ergo *substantia* sermonis fuit, illam dico *personam*, et illi *nomen filii* vindico, et dum filium agnosco, *secundum* a patre defendo.

diese beschränkt, negirt, — dies ist mehr oder weniger der Standpunkt des Nominalismus, — wogegen der Realismus die Individualität nur als ein das universelle Esse eines Wesens nicht gefährdendes Moment ansah. Es konnte nicht fehlen, daß unter solchen Berührungen und in solcher abstrakter Allgemeinheit der Streit über das Prinzip der Individualität in Konfusion gerieth, worüber die Streiter wider ihren Willen zu Ueberläufern werden konnten, so daß mehr als einer von ihnen bald dieser, bald jener Schule zugezählt worden ist. Es war auch bald ein älterer und neuerer Realismus, ein älterer und neuerer Nominalismus zu unterscheiden, der Formalismus trat noch hinzu, welcher wieder als Realismus gelten wollte: eine Seite der Wahrheit suchte die andere *). So geschah es, daß erst gegen den Realisten Anselmus († 1109) der Nominalist Roscellinus nominalistisch auftrat, denn er lehrte: das Allgemeine ist nicht, das Seyn ist selbst nicht, während dessen Schüler Wilhelm

---

*) Vergl. D. Ullmann: Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. 1834. S. 69—76. — *Degerando*: Histoire comparée des systêmes de philosophie. Tom. IV. (ed. 2.) cap. 127. 128. — Schon Johann von Salisbury, † 1180, unterschied drei Sekten von Nominalisten, nämlich Nominalisten, Konceptualisten, Intellectualisten, und sechs Sekten von Realisten, nach Walter von Mauritanien, welcher den Universalien dieselbe Essenz zuschrieb, als den Individuen, nach Bernhard von Chartres, welcher nur in den Ideen die Realität der Gattungen und Arten begründet fand, nach Gilbert von Poitiers, welcher den Formen die Universalität zuschrieb, nach Gausler von Soissons, welcher jeder Kollection die Universalität einräumte, nach dem Systeme der Mannerie, welches die Universalien als Mannerien, als Sachen faßte, und nach der sechsten Ansicht, welche Gattungen und Arten als Zustände betrachtete. Degerando a. a. O. S. 402. 412.

v. Champeaux, † 1120, sofort wieder zum Realismus sich wendete, und in dem Konceptualisten Abälard, † 1142, und in Johann von Salisbury, † 1180, der Streit zu einer ersten Versöhnung kam: denn jede Seite suchte eigentlich die andere, die sie bekämpfte. Der Realismus war in der That schon pantheistisch, wenn Wilhelm v. Champeaux lehrte: Eandem essentialiter rem totam simul suis inesse individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed in sola multitudine *accidentium* varietas *). Abälard lehrte dagegen vermittelnd die Immanenz des angeblichen Accidens; er lehrt: divinam substantiam omnino *individuam* (finitam) omninoque *informem* (infinitam) *perseverare:* es ist in der allgemeinen Substanz alles sowohl das Endliche, als das Unendliche, beides als eins, ewig. Das Endliche ist die Gestalt, das Unendliche die Gestaltung, jenes Seyn, dieses Leben, jenes Stehen, dieses Gehen, jenes Individuum, dieses Subjekt, jenes begränzt, dieses geht darüber hinaus. Abälard's Hauptsatz gegen den Realismus war: res de re praedicari non potest.

---

*) Vergl. D. *Baumgarten-Crusius:* Opusc. theol. Jenae, 1836. p. 65. — D. Heinrich Leo: Lehrbuch der Universalgeschichte. II. S. 269. folg. — Dieselbe Frage findet sich schon in Platon's Philebus aufgeworfen: *ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε μονάδα διεσπασμένην, καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ᾽ ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς.* Worauf die nächste Antwort folgt: *ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ᾽ ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.* — Wilhelm v. Champeaux (de Campanellis) konnte aus dem Konflikte der realistischen und nominalistischen Prinzipien begrifflich nicht herauskommen: so blieb nur die Mystik des Glaubens als Ausweg übrig: es ist merkwürdig, daß Wilhelm der Stifter der Schule zu St. Victor, und der Lehrer des berühmten Mystikers Hugo v. St. Victor, eines Grafen von Blankenburg am Harze, wurde.

In gleicher Weise konnte wieder gegen die Realisten Albert M. und Thomas von Aquino, † 1274, Duns Scotus, † 1308, als Realist und Nominalist zugleich auftreten, als Realist, weil er den Universalien an sich Realität einräumte, als Nominalist, weil er die volle Realität von der Häcceität abhängig machte, aber diese nur dem Einzelnen zuschreibt, welches damit verurtheilt ist, dieses zu bleiben, um dasselbige zu bleiben. Weil Duns Scotus sowohl Realist als Nominalist war, so war er vielmehr keins von beiden, sondern Formalist, indem er den Universalien nur eine ideale, moralische Realität zuschrieb. Erst in Occam, † 1350, kommt der Nominalismus zu seiner äußersten Spitze *). Ihm ist das Universale nur ein fictum in anima, welches sich der intellectus von den einzelnen Dingen abstrahirt als das mehreren wirklichen Individuen Gemeinsame, welches wie ein universeller Canon (exemplar) ad omnia singularia indifferenter respicit, auf alle Individuen ohne Unterschied sich bezieht. Hiermit war auch von nominalistischer Seite dem Pantheismus die Thür eröffnet, wenn auch nur einzelne Nominalisten, namentlich Nicolaus von Altricuria **), wirklich hineingingen. Dieser abstrakte Nomi-

*) Occam sagt: Idea non est divina essentia. Ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tamen sunt in ipso objective tanquam quoddam cognitum in ipso, sunt ideae enim ipsae ipsaemet res a Deo *producibiles*. — Generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae, nisi poneretur, quod universalia essent quaedam res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem. — Vergl. Hegel's Werke. XV. 184. folg.

**) Vergl. D. *Baumgarten-Crusius*: De vero scholasticorum realium et nominalium Driscrimine: in dessen Opusc. theol. Jenae, 1836. p. 72.

nalismus kam aber sofort auch in Walter Burleigh, † 1340, zu einer Vermittlung, welche zur Folge gehabt hat, daß er bald als Realist, bald als Nominalist angesehen worden ist. Er gilt als Realist, weil er das Allgemeine als das durchgehende Gesetz, und das Gesetz an sich und in seiner Unabhängigkeit von der subjektiven Vorstellung als wirkend und wirklich erkennt: dieser Realismus neigt sich aber sofort zum Nominalismus, denn das Ganze gilt doch nur als Behälter seiner einzelnen Glieder, von denen es abhängig ist, und zum Pantheismus, denn die Individuen sind eben nur Modi des Ganzen.

Dennoch konnten sich beide Seiten des Gedankens in ihren Vertretern nach der Mehrzahl während des Mittelalters ehrlicher Weise innerhalb der Kirche halten. So waren die Realisten Thomas v. Aquino und Anselmus v. Canterbury orthodoxe Christen, denn sie hielten an der individuellen Realität der göttlichen Universalität fest: so war umgekehrt Johann Wessel von Gensfort, der erst zum Realismus, dann zum Formalismus, zuletzt zum Nominalismus sich bekannte, ein ächter von Luther hochverehrter Christ, welchem kein Zweifel an der Trinität in die Seele kam; er glaubte in der Form des Nominalismus am einfachsten der individuellen Realität des göttlichen Wesens auch philosophisch sich zu versichern. Permansit in *Nominalium* secta, cum viam tutiorem non inveniret et quae magis ad simplicitatem scripturae et veterum Patrum accederet.

Aber am wichtigsten war der Einfluß des philosophischen Gegensatzes im Mittelalter auf die Christologie, namentlich auf die Satisfactionslehre. Es war der ganze gesunde Realismus, welcher der Lehre der Thomisten und

Dominikaner zum Grunde lag. Hiernach hatte Christus vollkommen gebüßt. Diese Ansicht ruht wesentlich auf dem Grundsatze, daß im Individuum die Fülle der Menschheit, der volle Begriff des Geschlechts in Verbindung mit Gott, nicht bloß individualiter, sondern auch essentialiter, nicht bloß beschränkt als modus, sondern ungeschwächt als Substanz selbst vorhanden ist. Nur so konnte Christus vollkommen genug thun, weil er nicht allein, d. h. nicht bloß Individuum war. Darauf beruht auch bekanntlich die Konkordienformel. Andererseits war es wesentlich der Nominalismus, welcher der Satisfactionstheorie der Scotisten (Franziskaner) zum Grunde lag. Diese erwiesen sich auch hier als die Neologen, Renovatores. Nach ihren Lehren hatte Christus nicht vollkommen genug gethan: es war eben noch nöthig, daß der Wille für die That, die Buße des Einzelnen für voll angenommen wurde, acceptilatio. — Diese Ansicht hat wesentlich das nominalistische Prinzip zur Voraussetzung, wornach in dem Individuum zwar das Ganze ist, aber als modus, es ist nicht das Ganze ganz, sondern das Ganze geschwächt, so daß eben alle übrigen Glieder noch hinzutreten müssen, woraus der Pelagianismus, Semipelagianismus und Synergismus entstanden ist.

Dennoch konnten sich, wie gesagt, im Mittelalter beide Parteien, wenigstens zum größeren Theile, innerhalb der Kirche halten, weil sie eben sowohl über die Individualität, als über die Uendlichkeit Gottes Selbst einverstanden waren. Zwar hatte früher der Nominalismus als Neologie von der Orthodoxie große Anfechtung erfahren, so daß am Ende Niemand mehr Nominalist heißen wollte, bis endlich Occam wieder den Muth hatte.

Roscel-

Roscellin mußte widerrufen, und Occam wurde in den Bann gethan. Aber umgekehrt gerieth auch später wieder der alte Realismus in seiner abstrakten Anwendung als Neuerung in Verruf. Johann Huß wurde wegen seines heterodoxen Realismus verbrannt, mit welchem sein Utraquismus zusammenhing. Dies sind indessen nur Ausnahmen; im Allgemeinen bewegten sich die Gegensätze innerhalb des Theismus und Theanthropismus.

Anders war es vorher und nachher. Vor der scholastischen Zeit finden wir die Fäden ihrer Entzweiung nach beiden Seiten außerhalb der Kirche: eben so treten sie nach der scholastischen Zeit, so weit sie nicht, wie in Wessel, Luther, Cartesius, zu einem neuen Knoten und dessen fernerer Entwickelung zusammengehen, sondern auseinander sich halten, nach beiden Seiten wieder heraus, wiewohl beiden Seiten durch die weitere Entwickelung der mit dem gewonnenen Inhalte fortgehenden Philosophie wenigstens potentiell wieder ein Eingang geöffnet ist.

Es war namentlich nichts anderes als Nominalismus in abstrakter Anwendung auf die Person Jesu, welcher zu der nazaräischen Läugnung der Gottheit Christi führte, und die Individualität Jesu nur auf Kosten seiner Universalität, seine Menschheit nur auf Kosten seiner Gottheit retten zu können meinte. So wurde die Gottheit aufgegeben, um nur die menschliche Person als unsers Gleichen zu erhalten. Es war umgekehrt abstrakter Realismus in starrer Beziehung auf die Person Jesu, welcher zur gnostischen Läugnung der Menschheit Christi verleitete, und seine Gottheit auf Kosten seiner Menschheit, seine Allgemeinheit auf Kosten seiner Individualität, die Idee auf Kosten ihrer wirklichen Erscheinung retten zu müssen meinte.

Die nun in Christo nur die Individualität auf nominalistische Weise starr und sinnlich, mithin abstrakt festhielten, erkannten in ihm eben deswegen bloß den leibhaftigen Menschen. Dahin gehören vor dem Mittelalter die Ebioniten, nach dem Mittelalter die Socinianer. Die dagegen von dieser abstrakt sinnlichen Individualität bloß abstrahirten, und bei der abstrahirten Idee festhielten, verfielen andererseits in die entgegengesetzte Abstraktion der Uebersinnlichkeit, in welcher Christus zuletzt zur unwirklichen Idee verflüchtigt oder formalistisch mit einer idealen Realität oder moralischen Persönlichkeit abgefunden wurde: womit nothwendig der Realismus mitten in seinen Bemühungen um Rettung einer abstrakten Allgemeinheit in dem ihm entgegengesetzten Nominalismus untergehen mußte. Dahin gehörten frühzeitig die Doketen und Gnostiker.

Mit eben diesen Gegensätzen haben wir es noch jetzt zu thun. Aus dem Nominalismus stammt lediglich alle Plattheit der sinnlichen Empirie und Handgreiflichkeit, alle naturalistische Aufklärung, gegen welche schon Platon mit den Waffen des Geistes gefochten hatte. Aus dem Realismus umgekehrt ist allerlei Schwärmerei und rabulistische Träumerei erwachsen, gegen welche dennoch die seichte Aufklärung des Verstandes mit ihrer eigenen Unwahrheit nichts vermag *). Beide Extreme bilden als solche zwei entgegengesetzte Ansichten, aber wir sehen sie auch zum Theil sich vereinigen, ohne daß sie damit zur Wahrheit

---

*) Ueber die Ausartung der mittelalterlichen Gegensätze des Realismus und Nominalismus hat sich Windischmann kurz aber richtig erklärt. Vergl. Kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit. Frankf. a. M. 1825 S. 6. folg.

kommen. Daß jedem Extreme eine pantheistisches Element zum Grunde liegt, ist schon gesagt worden: indem aber so der Nominalismus lediglich auf das, was er mit Händen greifen kann, sich beschränkt sieht, ist er im Gefühle seines Bedürfnisses leicht geneigt, den allgemeinen Wesenheiten wenigstens eine allgemeine Existenz in unbestimmter, unsagbarer, unvorstellbarer und unerkennbarer Weise einzuräumen: so findet sich der Unglaube des sinnlichen Verstandes zu seinem eigenen Schaden mit den ihm problematischen Mächten des Glaubens ab: er giebt eben zu, daß etwas davon wahr sey oder wahr seyn könne, aber ohne nähere Bestimmung, so viel er auch sonst bei der Vorstellung des Einzelnen auf bestimmteste Bestimmtheit hält. Wirklich neigt sich in jedem Nominalismus etwas zu einem halben Realismus, denn unter bloßen Einzelnheiten neben einander hält es der menschliche Geist nicht aus. Indem umgekehrt dem Realismus das Einzelne auf pantheistische Weise als Modus verschwindet, findet er sich bald versucht, statt der vergänglichen Gestalten der Erscheinung Schatten und Gespenster aus einer anderen Welt zu beschwören: dadurch sucht er das Bedürfniß der Einzelnheit zu ersetzen: damit neigt auch wieder der ausgeartete Realismus zu einem halben Nominalismus. Aber eben damit gehen auch beide Extreme in einander über. Die dürrste Verstandes-Weise hat ihre sentimentalen Seiten und Redensarten, ihre übersinnliche Welt und Wahrheit: umgekehrt hat auch der abstrakteste Idealismus seine sinnlichen Vorstellungen, weil er es in seiner übersinnlichen Welt ohne Mark und Bein nicht aushalten kann. Daher kommt einerseits die Halbheit unserer Zeit, welche weder

gläubig noch ungläubig ist *), andererseits die Konfusion, in deren Folge jetzt dasselbe Subjekt dem Ebionismus und Doketismus zugleich sich hingiebt.

Es ist eben nur die Kirche, und in der Kirche einerseits das Bekenntniß und die Predigt, andererseits die christliche Philosophie, welche dieser Konfusion der entgegengesetzten Häresien zu wehren hat. Sonst standen die Extreme der Häresie einander selbst gegenüber, wogegen die Kirche und die Philosophie in den Kirchen-Vätern verbunden waren. Jetzt haben sich die entgegengesetzten Häresien mit einander verbunden, oder vielmehr vermischt und konfundirt, während die zusammengehörigen Momente der Wahrheit, als unmittelbares Zeugniß und philosophische Vermittelung, aus einander getreten sind, und diesen beiden auch noch die rationalistische Methode des Supranaturalismus als die eigentlich herrschende oder wenigstens als die gangbare sich angeschlossen hat.

Vortrefflich ist, was in eben diesem Sinne Hegel zur Einleitung der Philosophie des Mittelalters über die ursprünglichen Gegensätze der Häresie in ihr selbst, so wie über das Verhältniß der Kirche und ihrer Vertreter zu dieser Ketzerei in wenigen Worten zusammengefaßt hat.

„Einerseits haben die Kirchenväter den Gnostikern gegenüber gestanden, — wie Plotin und die Neu-Platoniker, — den Gnostikern, wo die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet, die unmittelbare Existenz verflüchtigt wird zur Form des Geistigen. Auf der anderen Seite ist die Kirche mit den

*) Vergl. Schelling: Vorlesungen über das akademische Studium S. 201. Denkmal S. 164.

„Kirchenvätern umgekehrt den Arianern gegenüber getreten,
„die das erschienene Individuum anerkennen, aber es nicht
„in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung in der
„göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen
„genommen, aufgespreizt zu einer höheren Natur: aber sie
„haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geistes
„selbst gesetzt. Die Socinianer nehmen Christum nur als
„Menschen, als Lehrer u. s. f. Diese aber hat es noch
„nicht in der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den
„Arianern und was dahin gehört, die die Person Christi
„nicht mit der Besonderung in der göttlichen Idee ver-
„banden, hat sich die Kirche entgegengesetzt. Jenes Auf-
„spreizen zu einer höheren Natur ist eine Hohlheit, die
„nicht genügen kann: gegen diese haben die Kirchenväter
„die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur be-
„hauptet, die in dem Individuum der Kirche zum Bewußt-
„seyn gekommen ist, und dies ist die Hauptbestimmung. — —

„In der Welt ist nun dies selbst geschehen, daß das
„Absolute geoffenbart worden ist als das Konkrete, und
„zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine
„Weise, als intelligible Welt; sondern das Konkrete ist
„ist zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen, — —
„bis zu dieser ἀκρότης, — der Spitze der unmittelbaren
„Wirklichkeit; das ist die Erscheinung des Christen-
„thums" *).

---

*) Hegel's Werke. XV. S. 113. folg. — S. 66. folg. — Vergl. auch S. 137. „Das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, „welche sich diesen gnostischen Spekulanten entgegenstellten, ist nun „weiter dieses, daß sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit, der „Wirklichkeit Christi festgehalten haben, aber in dieser Weise, daß diese „Geschichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, also die

„In dieser Welt ist nun dieses selbst geschehen, daß „das Absolute geoffenbaret worden ist als das Konkrete, „und zwar nicht nur im Gedanken," sondern geschichtlich. Es ist geschehen, und als wirklich auch wahr. Das Wirkliche ist das Vernünftige. Die Philosophie erkennet in der Geschichte die Idee, in der Idee das Walten Gottes: sie kann nicht bei der bloßen Individualität der höchsten Erscheinung stehen bleiben, aber sie darf auch im Fortgange zur wirklichen Persönlichkeit davon nichts verlieren; sie verliert aber Halt und Basis, wenn ihr das Individuum als dieses einige Individuum verschwindet, und statt dessen der abstrakte Begriff der Individualität zurückbleibt, wenn mit diesem Individuum auch diese Person sich verflüchtigt, und statt derselben der abstrakte Begriff der Persönlichkeit, die bloß gedachte oder moralische Persönlichkeit, als Bodensatz liegen bleibt. Es ist nicht zu sagen, welchen Schaden dergleichen abstrakte Worte angerichtet haben, die auch eben deswegen Mephistopheles dem fahrenden Scholar empfiehlt und Phorkyas als Exuvien in die Höhe hält, während ihnen die Philosophie nach langwierigen Kämpfen zwischen Nominalismus und Realismus ihre Stelle als Abstraktion anweiset. Die Individualität ist als solche noch nicht das Individuum Selbst, als Subjekt, sondern eine Eigenschaft, ein Attribut, ein Moment desselben: erst das Subjekt ist die Realität der Eigenschaft. Demgemäß weiß auch die Philosophie das Individuum, aus welchem alle Individualität

---

„innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also „die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich."

originirt, von den Individuen, welchen die Individualität gegeben ist, oder, mit andern Worten, das Individuum, aus welchem die Gattung aller menschlichen Individuen ihren Ursprung hat, von den Individuen, welche aus ihrer Gattung hervorgehen, zu unterscheiden.

Summa.

1) Die Menschheit verwirklicht sich nur in den einzelnen Menschen, der allgemeine Begriff der Menschheit als eines Ganzen, der Vielen als Aller, wird erst hernach aus den vielen Einzelnen gewonnen, denen er mithin nachfolgt. Universalia post rem. Dies ist die Lehre des Nominalismus, welcher hiermit als Empirismus sich erweiset. Die Wahrheit ist, daß Adam nur der — analytische und synthetische — Anfang der werdenden Menschheit ist, humanitas implicita.

---

2) Die allgemeine und vollkommene Menschheit geht den einzelnen Menschen und der Schöpfung derselben reell voraus. Universalia ante rem. Dies ist die Lehre des Realismus, welcher sich hiermit als Idealismus erweiset. Die Wahrheit ist, daß Christus vor Adam Mensch ist, der Urmensch, nach welchem der Mensch geschaffen, und — erlöset wird. Wie Christus vor der Zeit Mensch in ihm selbst ist, so ist er in der Zeit Fleisch und Mitmensch geworden.

---

3) Die vollkommene Menschheit, die Fülle des Begriffs der Menschheit d. i. die Gott-Menschheit existirt nur im Gedanken. Universalitas humana (Humanitas divina) in intellectu. Dies ist die moderne Konsequenz des

Nominalismus, welcher sich unter Anerkennung idealer Realität als Formalismus im mittelalterlichen Sinne erweiset. Die Wahrheit ist, daß alle reale Universalität nur dem Gedanken, näher dem Geiste zukommt, daß alle wahre Realität allgemein ist, und daß mithin die vollkommene Menschheit nur in dem absoluten, ihm selbst immanenten Gedanken, in dem Gedanken, welcher denkt, ist, d. h. in dem Logos selbst.

---

4) Die vollkommene Menschheit ist außerhalb des Gedankens und von seiner Konception in intellectu unabhängig. **Universalia tam in re, quam in intellectu.** Dies ist die Lehre des Realismus, welcher sich hiermit als Supranaturalismus ausweiset. Die Wahrheit ist, daß die Realität der vollkommenen und allgemeinen Menschheit als absoluter Gedanke von den Gedanken der einzelnen Subjekte unabhängig, als das absolute Subjekt nur von ihm selbst, als von seinem eigenen Gedanken, aber nicht von den Gedanken der einzelnen Subjekte bedingt ist.

---

5) Daß ich für mich bin und denke (**cogito, ergo sum**), dieses zeuget mit dem Nominalismus dafür, daß Gott nicht Alles ist, folglich das Allgemeine nicht ist. Aber der Beweis gilt nur so lange, bis sich die Individualität als Subjektivität zur Persönlichkeit verklärt, d. h. nur so lange, bis ich zu der Einsicht komme, daß ich nur für mich bin, weil ich in Gott bin, **cogitor, ergo cogito,** womit sich das Fürsichseyn zum Anundfürsichseyn erhebt.

---

6) Daß Gott ist, und Gott nach seiner Idee Alles ist, mithin auch alle Existenz ist, dieses zeuget mit dem

Realismus ontologisch für die Aussage des Pantheismus, daß ich eigentlich nicht bin. Aber der Beweis trifft eben nur das Fürsichseyn des Individuums, aus dessen Negation nur desto gewisser das Seyn desselben in Gott oder das Anundfürsichseyn, oder konkreter die Persönlichkeit jedes Subjekts in seiner selbst-, weil Gott-ständigen Wirklichkeit hervorgeht.

---

7) Wahre Realität hat individuelle Universalität zu ihrer Voraussetzung: diese kommt nur dem Geiste zu. Die Einheit des Allgemeinen und Individuellen ist das Privilegium des Geistes. In dem absoluten Geiste ist diese Einheit vollkommen, in dem bedingten wird sie es durch den absoluten Geist. In der Natur hingegen ist nur Einzelnes: das Ganze liegt über ihr und ist ihr transcendent, weil ihr — das Subjekt fehlt. Darum ist auch die Natur die eigentliche Sphäre des Nominalismus, welcher sich hiermit als Naturalismus erweiset.

Andererseits erweiset sich schon die Natur in ihrem Prozesse als die successive Widerlegung des Nominalismus, denn sie findet in ihr selbst auf allen ihren Entwickelungsstufen nicht Genüge, sie strebt auf jeder Stufe über diese hinaus, weil ihr das Allgemeine in ihr selbst fehlt: sie findet auch das Allgemeine jeder Stufe und Ordnung in der höheren: das Allgemeine, was in ihr selbst nicht ist, ist in der höheren Stufe: aber es ist eben nur das Allgemeine der Stufe, — Art, — nicht das Allgemeine selbst, es zerfällt daher in jeder höheren Stufe wieder in Individuen, die mit dem Allgemeinen nicht identisch sind: das Einzelne ist nirgends auch das Ganze.

So strebt sie fort, bis sie nicht mehr ihre einzelnen

Ordnungen und Gattungen, sondern sich selbst überwindet im Geiste, in welchem die Individualität durch die Subjektivität mit dem Allgemeinen zur Versöhnung kommt.

Der Geist ist so die Wahrheit, die Realität der Allgemeinheit, wornach die Natur strebt: eben so ist wieder der absolute Geist die Wahrheit des endlichen Geistes, wornach diese strebt, bis er Ihn als sein prius findet. So findet auch wieder der endliche Geist seine Allgemeinheit und Wahrheit nicht unmittelbar im Geschlechte, sondern erst über demselben.

---

8) Die Wahrheit der geschaffenen Menschen ist nur insofern Eine Allheit, die Menschheit nur insofern Ein Ganzes, als sie ihr Ganzes, als ihre eigentliche Einheit, in der Person Christi über sich hat. Insofern ist ihr ihre Einheit oder Ganzheit transcendent: sie ist ihr aber auch eben deswegen immanent, die Menschheit hat auch in ihr selbst ihre Einheit und Fülle, weil der Urmensch selbst persönlich sich ihr mittheilt, und sie selbst zur Persönlichkeit des Geistes geschaffen und bestimmt ist.

---

9) Die heilige Schrift lehrt, daß die Menschheit ein geschaffenes Ganzes ist, sie ist nicht bloß Vielheit, noch die schlechte Unendlichkeit einer durch Fortpflanzung bis in's Endlose sich fortentwickelnden Menge, sondern die Reihe schließt sich am jüngsten Tage, wenn der Herr kommt zur Auferstehung. Dieses ist die Ueberwindung der Natürlichkeit, welcher die Verklärung und Auferstehung folgt.

---

10) Den Menschen kommt mithin zwar die Totalität des Geschlechts, die Menschheit, und hiermit Einheit,

hiermit Persönlichkeit zu, aber nur durch diejenige persönliche Einheit, welcher die Menschheit durch sich selbst, hiermit die Urmenschheit zukommt. Dem Einzelnen im Geschlechte ist das Geschlecht und dessen Einheit transcendent, insofern der einzelne Mensch ein anderer ist als der Urmensch: sie wird ihm aber zugleich immanent, weil er Person ist, und die Menschheit als des Geistes überall Eine ist.

---

11) Auf dieser durchdringlichen Geschlechts-Gemeinschaft der Menschen mit dem Urmenschen beruht der Begriff der Menschheit, deren Erziehung und Erhaltung, welche nach dem Falle als Erlösung sich offenbart.

---

12) Weil zu dieser Gemeinschaft nichts so sehr gehört, als daß der Mensch nicht allein über dem Geschlechte seine Einheit und Fülle finde, sondern auch in ihm selbst habe, so folgt auch von selbst, daß der Gott-Mensch auch in das Geschlecht selbst eingehe. **Etsi homo non peccasset, Deus incarnatus esset, sed non crucifixus** *).

---

*) So lehrten der Realist Anselmus und der Nominalist Wessel, (de causis incarnationis c. 6. 7.): das Gegentheil hatte Thomas Aquinas gelehrt, aber bloß insofern, als er dadurch die volle Satisfaction gefährdet erachtete; eine Besorgniß, die durch den Zusatz: sed non crucifixus entfernt wurde. Zur Zeit der Reformation nahm hauptsächlich Andreas Osiander mit der Lehre von der imago Dei auch die Frage wieder auf: an filius Dei fuerit incarnatus, si peccatum non introivisset in mundum. Es war nicht nothwendige Folge der Bejahung, sondern Verirrung, wenn diese Lehre zum Synergismus führte.

---

13) In Folge dieser Geschlechts-Gemeinschaft spiegelt sich in jedem menschlichen Bewußtseyn, und hiermit in allen Menschen, welche erst hierdurch aus unendlich vielen Alle werden, — Christus selbst persönlich, auf daß er in jedem eine Gestalt gewinne. Dieses ist Christus in uns.

Die Voraussetzung dieses Bewußtseyns ist, daß eben dieser Mensch Christus auch vor dem Menschen ist: Christus über uns.

Die Konsequenz ist, daß derselbige auch in der Mitte der Geschichte der Menschen, als ein einzelner Mensch einmal unter dem Menschen leibhaftig im Fleisch erschienen, damit er uns auch in der Schwachheit gleich würde, und durch seine Erniedrigung die Genossen der Menschheit erhöhe. Dieser ist Christus mit uns.

Der Zweck ist, die Erziehung und Erlösung des Menschengeschlechts durch den Gott-Menschen, welcher das Urbild der Gemeinschaft beider Naturen ist. Derselbige, der vor und über, mit und in uns ist, derselbige ist auch für uns.

Wenn wir jetzt auf den Gang der vorstehenden philosophischen Erörterungen zurücksehen, so liegt zunächst so viel zu Tage, daß es eigentlich ein Tagesgespräch über den Gegensatz zwischen Philosophie und Christenthum war, welches zu einem Gespräche des Gedankens mit sich selbst führte, und den Gedanken nicht allein im Allgemeinen, sondern auch unter Vorhaltung einzelner bestimmter Lehren des Christenthums zur Rechenschaft über sich selbst und über seine Stellung zur H. Schrift und Kirche zog. So sind wir peripatetisch und nach der Weise lebendiger

Konversation von einem Gegenstande zum andern fortgegangen, um den Geist der spekulativen Philosophie in den Gebieten der Theologie und Anthropologie zu prüfen, bis wir endlich zur Christologie gelangten, in welche der Gedanke Schritt für Schritt sich mehr und mehr einlebte, so daß er durchgehends in dem objektiven Glauben nach der Schrift und Kirche sich selbst wieder erkannte, und seine Bedürfnisse wie seine Ergebnisse darin gedeckt fand. Wir haben gleichzeitig gesehn, wie der Gedanke, welcher von dem einzelnen Subjekte ausgeht, in allen seinen Bewegungen zu seiner Selbstbefreiung und Selbsterweiterung die ihm eignende Freiheit und seinen realen Begriff nur in dem allgemeinen Gedanken und der objektiven Offenbarung desselben findet. Eben deswegen konnte der Gedanke des Subjekts die objektive und geschichtliche Gestaltung, welche die konkrete Entwickelung der Grundidee in der Zeit wirklich erhalten hat, von der Idee selbst nicht ablösen oder abwerfen, wie man etwa die Schaale vom Kern löset, oder den ausgedrückten Schwamm bei Seite legt, oder das Bild von seinem Originale, oder die Mythe von ihrer ideellen Wahrheit scheidet: sondern er mußte vielmehr selbst die Unzertrennlichkeit des Inhalts, als des sich objektivirenden und realisirenden Gedankens, von seiner geschichtlichen Form, und in der philosophischen Form nur die Reproduktion für das Subjekt erkennen. Die Idee hat so in der Geschichte ihre objektive Entwickelung und ihr eigentliches Leben, wovon sie so wenig getrennt werden kann, als die Idee eines Menschen von seinem Leben und Daseyn. Auf diesen Wegen gelangt auch der Gedanke mittelst der Christologie zur Philosophie der Geschichte, durch das Dogma

von Christo zu dem Leben Jesu nach seiner historischen Wirklichkeit und Wahrheit, so wie gleichzeitig umgekehrt auf dem Wege der Erfahrung durch das Leben Jesu zur Wahrheit der Christologie, durch die Lebensgeschichte des Gedankens zu dem Gedanken selbst. Somit gipfelt die spekulative Philosophie in der Philosophie der Geschichte, — denn das Höchste ist nicht der abstrakte Gedanke, sondern die Entwickelung und Wirklichkeit, das Leben und Daseyn des Gedankens durch alle Stationen der Geschichte, — und die Philosophie der Geschichte gipfelt wieder in Christo, d. h. in dem Leben Jesu, wie die Menschheit, welche der Gegenstand der Geschichte ist, in der Person Christi gipfelt. Diese von ihrer Geschichte unzertrennliche Christologie ist daher der Quell- und Mittel-Punkt aller spekulativen Erkenntniß: erst von hier aus erhalten alle Zweige der Theologie und Anthropologie, alle Lehren der christlichen Dogmatik und Ethik ihr volles Licht: denn Christus ist das wahrhaftige Licht, welches in die Finsterniß scheint, und alle Menschen erleuchtet. Eben deswegen ist von diesem Lichtgipfel aus der Weg, der hinaufführt, auch wieder zurückzugehen.

Es ist auch nicht ohne Grund das Selbstgespräch des sich bewegenden Gedankens mit sich selbst in seinem Zusammenhange mit den zufälligen Veranlassungen und in der ursprünglichen Gestalt, wie es entstanden ist, wiedergegeben worden: denn es kann sich auch hieran bewähren, daß der Anfang überall zu finden ist, und der Gedanke nach der freien Lebendigkeit seiner Entwickelungs-Gesetze auf scheinbar verschiedenen Wegen zu seinem Ziele gelangt.

Nachdem wir so die spekulative Philosophie

über die höchsten Gegenstände der göttlichen Offenbarung an ihrer eigenen Methode thatsächlich erfahren und ihre Form in der Uebereinstimmung mit der vorabgegebenen Wahrheit, die sie nicht erst macht, näher kennen gelernt haben, können wir auch

die Philosophie überhaupt in ihrer Stellung zur objektiven Wahrheit

desto sicherer prüfen, und an ihrem eigenen Verhalten, wie wir es vor uns haben, desto gründlicher ermessen.

In der Sphäre der Christologie waren es zwei Gedanken, welche zunächst an der Person Christi sich ärgerten, und mittelst des noch sich selbst überlassenen Verstandes Widerstand leisteten, aber in ihrem normalen Verlaufe durch ihre eigene Bewegung zur Wahrheit sich berichtigt haben.

Der erste Gedanke war, daß dem Allgemeinen nur eine sich nie vollendende Realität, mithin nur eine moralische Persönlichkeit zukomme. Wir haben aber in weiterer Verfolgung dieser Vorstellung die von derselben vermißte Präsenz und Fülle der Persönlichkeit, welche der Naturgattung als solcher allerdings fehlt, in deren Prius und Superius gefunden. Daraus erklärt sich auch, was wohl zu merken ist, wie die Naturgattung das, was sie in ihr selbst nicht hat, im Gedanken des Subjekts, in intellectu, wirklich wird: der menschliche Gedanke, conceptus, intellectus, ist eben das prius, in welchem das Allgemeine der Natur, die Gattung zur Einheit gelangt: denn alle Einheit und Allgemeinheit ist nur in der Persönlichkeit des Geistes: — so weit behält der Nominalis-

mus wirklich Recht; — aber er hat Unrecht, wenn er diesem Daseyn des Allgemeinen der Natur, weil es nur im subjektiven Gedanken sey, die Wirklichkeit abspricht, welche dem Gedanken selbst zukommt, und mit dem Gedanken und durch den Gedanken auch der Natur, als dem Leibe, zugeeignet wird.

Der zweite Gedanke war, daß dem Individuum nur Individualität zukomme, und mit der Individualität eine Verkümmerung des Allgemeinen, eine Alteration und Privation des Ganzen verbunden sey. Wir haben aber in weiterer Entwickelung dieser Vorstellung das von derselben dem Exemplare der Naturgattung gleichgestellte und auf die abstrakte Individualität beschränkte Individuum als Subjekt übergreifend sich personificiren sehen, und in seinem Prius und Superius die absolute Person, hiermit die Identität des Anfangs sich widersprechenden Besondern und Allgemeinen im Einzelnen erkannt. Hieraus erklärt sich, was wohl zu merken ist, wie das Allgemeine durch den Geist, und nur durch den Geist, nicht allein zu seiner subjektiven, sondern auch zu seiner objektiven Gültigkeit kommt, indem es, als in ihm selbst seyend, seinen Leib an ihm selbst hat. So weit behält der Realismus Recht, nur daß das Allgemeine wesentlich als Subjekt sich erweiset.

Die ganze Erörterung ist so die Auflösung der Antinomien zwischen dem Allgemeinen und Besondern im Einzelnen, zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Geiste, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in dem Gott-Menschen.

Hiermit hat die Philosophie durch ihre That an ihr selbst sich erfahren, erwiesen und bewährt: sie bewährt sich als die Entwickelung und Vermittelung, als

die

die Spiegelung des in sich selbst lebendigen und sich vermittelnden Glaubens-Inhalts in seiner Wahrheit: der Inhalt ist es selbst, der sich aus ihm selbst entwickelt und an sich selbst spiegelt, weil er nicht bloß objektiver Inhalt, sondern der subjektive und persönliche Gedanke selbst ist, welcher bis auf den Urgedanken zurückgeht, aus dem er stammt. Die Philosophie bewährt sich daher einerseits als Philosophie der Geschichte, indem sie den sich Schritt für Schritt offenbarenden Gedanken Gottes, die Geschichte des Geistes, verfolgt, andererseits hingegen als Apriorismus, welcher den Geist aus ihm selbst entwickelt. Dieser Apriorismus, welcher der Philosophie schon so viel Aergerniß und Mißverständniß zugezogen hat, besteht darin, daß sie einmal von dem Obersten oder Höchsten, einmal von dem Untersten oder Niedrigsten, einmal aus der Mitte oder von dem Subjekte ausgeht.

Genetisch ist immer die Mitte der Anfang, von welchem alle menschliche Philosophie ausgeht, — wie die Geschichte von der Orts-Chronik. Auch in der ersten Beziehung muß die Philosophie erst propädeutisch aufsteigen, um metaphysisch oder a superiori oder a priori, nämlich aus dem Ersten das Zweite, aus dem Unbedingten das Bedingte, aus dem Ursprunge die Schöpfung abzuleiten und zu erklären, ex fulgore fumum, ex priore posterius. Eben so muß sie in der zweiten Beziehung aus der Mitte wo nicht auf den Ursprung, doch bis auf den Anfang des Bedingten zurückgehen, um logisch aus dem Anfange der Schöpfung den Fortgang, aus dem Unvollkommenen das Vollkommenere, aus dem ersten, und insofern eben sowohl unbedingten oder unmittelbaren, als

bedingten Gliede in der Reihe des Bedingten das Unbedingte hervorgehen zu sehen, ex fumo fulgorem, ex posteriore prius *). In der dritten Richtung weiset sie hingegen das Subjekt von dem, was außer ihm ist und diesem fremd erscheint, auf es selbst zurück, um von ihm selbst auszugehen, und auf diesem Wege successiv seine Stellung zu dem Andern in ihrem stetigen Zusammenhange und in fortschreitender Vermittelung zu erfahren. Der dritte Weg ist die propädeutische Entwickelung des Bewußtseyns in seiner Stellung zu seinem Gegenstande, und eben deswegen die phänomenologische Einleitung zu den objektiven Wegen oder Methoden der Metaphysik und Logik, wovon jene mit dem absoluten Geiste anfängt, und diese mit der absoluten Idee schließt.

Ueberall sieht das einzelne Subjekt der Bewegung und ihrem Verlaufe nur zu: es philosophirt nur, indem es die Augen aufthut, um zu sehen: alles Sehen ist vorerst successiv. Das Subjekt richtet mithin nicht die Wahrheit nach seiner von vorn herein fertig mitgebrachten Wahrheit, sondern es lernt von Schritt zu Schritt Wahrheit, die ihm nur insofern analytisch aus ihm selbst kommt, als es selbst nicht isolirt, nicht allein, sondern in stetiger Synthesis sich befindet. Hiermit ist zugleich der so oft verkannte Unterschied zwischen der Philosophie und der sich selbst überlassenen subjektiven Vernunft, aber eben sowohl auch das Einverständniß zwischen der Philosophie und dem Glauben gefunden. Letztere beide sind auch darin

---

*) Vergl. S. 70.

einverstanden, daß das Subjekt seine eigene und vereinzelte Vernunft gefangen nehmen muß unter das Gesetz der objektiven Wahrheit. Diese Forderung, seine Vernunft gefangen zu nehmen, wird so oft als ein ausschließliches Gesetz des Glaubens, als ein Unterschied des Glaubens gegen die Philosophie geltend gemacht, und dadurch diese herabgesetzt, weil der beliebigen Subjektivität überlassen. Die Wahrheit ist, daß die Philosophie dieselbe Forderung macht, und eben deswegen so streng und schwer ist: alles wirkliche d. i. gesetzmäßige Denken besteht darin, daß die Sprödigkeit des Subjekts mürbe gemacht, die Vereinzelung desselben überwunden, der Widerstand desselben bezwungen, das subjektive Urtheil als ein Vorurtheil unter das objektive Gesetz gefangen genommen, und zuletzt in dieser scheinbaren Unfreiheit die immanente Freiheit des Geistes als die Vernunft erkannt werde.

Diese Zucht und Leitung erfährt das Subjekt, indem es von ihm selbst ausgeht, um sich zu orientiren, und auf das Objekt, als das Andere, eingeht, um es aufzunehmen und zu erkennen. Das Erkennen kann aber seinem Gegenstande nicht angemessen seyn, noch seinen zunächst verschlossenen Inhalt erschließen, wenn es ihn nicht an ihm selbst werden sieht, und zu dem Ende in die ersten Elemente und Lineamente des Seyns und Denkens, hiermit in seinen Anfang hinunter, und zu seinem Ursprunge hinaufsteigt, dort das Bedingte nach den ihm immanenten Gesetzen oder Kategorien werden, und hier den Gesetzgeber als von sich selbst bedingt und Alles bedingend, causa sui et omnium, walten sieht. Dieses Beides ist das doppelte *Prius* des Gedankens: der Mensch selbst ist

der dritte Ausgangs-Punkt. Ueberall ist aber der stetige Zusammenhang zum Voraus gegeben, mittelst dessen der Mensch von Gott auf sich selbst und die Welt, von dem Seyn zur Idee, aus der Natur zu Gott, vom Ich durch das Nicht-Ich zum absoluten Ich sich erhebt.

Dieses Wechsel-Verhältniß zwischen Einem und dem Andern ist die Einheit des analytischen und synthetischen Erkennens: diese Einheit ist der verrufene Cirkel im Denken, in welchem die Philosophie sich nothwendig bewegen muß, an welchem sie sich fortgehend zu bewähren hat, an welchem sie so oft gescheitert und zu Falle gekommen ist, so oft als ein Subjekt den Cirkel zu überspringen gesucht, und den Anfang selbst hat machen und den Grund selbst hat legen wollen, welcher gelegt ist. Die Ueberschreitung dieses Cirkels ist es auch, wodurch der immanente Apriorismus des Gedankens in sein Zerrbild verkehrt wird: so wie umgekehrt die Unfreiheit in diesem Cirkel, bevor er erkannt ist, zum natürlichen Empirismus umschlägt.

Dagegen ist es keine Ueberschreitung des nothwendigen Cirkels, wenn das Subjekt aus ihm selbst, als einem mit dem Ganzen in stetiger Gemeinschaft stehenden Gliede des Ganzen, den Ausgang nimmt, um zu Gott, Mensch und Welt zu gelangen. Jeder Schritt, den das Subjekt thut, beruht auf der Voraussetzung, daß das Diesseits, auf dem es steht, mit dem Jenseits, nach dem es schreitet, zusammenhängt: und die Ausführung des Schritts ist der Beweis der Wahrheit der anfänglichen Voraussetzung. So ist auch der Beweis des Zusammenhanges zwischen Gott und dem Menschen in der Thatsache enthalten, daß der Mensch Gott wirklich denkt. Und der Grund dieses

Zusammenhanges ist — der Gott-Mensch, welcher der Mittler ist. Alles Denken ist Vermittelung: es ruht auf der Vermittelung, welche zuvor gegeben ist, und den abstrakten Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft in der Vernunft selbst zuvor vermittelt hat *). So erweiset sich auch in der Philosophie das menschliche Denken als das Werkzeug des göttlichen Gedankens: Gott wirket durch die Menschen: es ist selbst die

*) Es ist ganz im Geiste der spekulativen Philosophie, was noch kürzlich gegen den Straußschen Rationalismus gesagt worden ist: „Was Strauß thut, daß er das Leben Jesu nach seinen Ideen „dichtet und richtet, das hat eben die erste christliche Gemeinde nicht „gethan," wiewohl grade ihr dieser Akt zugeschrieben wird. „Aber das „hat die christliche Kirche in dem großen Prozesse der Entwickelung „ihrer Theologie gethan, daß sie in dem Gegebenen und Geschehenen „die göttliche Idee, die inwohnende Vernunftmäßigkeit (Analogie „des Glaubens) nachgewiesen, und wider die häretischen Verirrungen „bewähret und gewahret hat. Das ist ihre Wissenschaft, und das „auch ihr Unterschied von der Philosophie, — Rationalismus, — die „nicht vom Objekte, sondern — bloß — vom Subjekte aus philoso„phirt, oder wenn sie auch in das Allgemeine sich ausbreitet, doch „nicht über Adam, das ist die ganze Menschheit, hinaus zu Christo, „dem zweiten Adam, kommt, welcher das einzige Objekt ist, aus dem „das ganze Subjekt der alten Menschheit erneuert werden soll." Ev. K. Zeitung 1837, November S. 731. Von diesen Urtheilen kann die Philosophie kein Jota abthun, sie kann zur Vermeidung aller Mißverständnisse nur hinzufügen, daß eben darum Christus nicht bloß der zweite Adam ist, sondern auch der Urmensch, das heißt der unerschaffene Urmensch ist, nach dessen Bilde der erste Adam, die ganze Menschheit geschaffen ist, und daß er nicht sowohl das einzige Objekt, sondern vielmehr das einzige Subjekt ist, aus welchem das ganze Subjekt der alten Menschheit erneuert werden soll, wie es aus ihm und nach seinem Bilde geschaffen ist.

unmittelbare göttliche Offenbarung dem Menschen anvertraut, so daß sie nur in der Kirche, d. h. in der Gemeinschaft, durch die Predigt, d. h. durch die menschliche Vermittelung gedeiht.

Aus dem Gesagten ergeben sich nunmehro folgende Korollarien über

das Verhältniß der Religion zur Religions-Philosophie.

1.

Der Gedanke ist dem Glauben immanent, und wird ihm nicht anders woher zugebracht. Der Gedanke liegt aber nicht im Glauben, um unthätig liegen zu bleiben, sondern sich zu regen und zu bewegen.

2.

Andererseits kann es nicht fehlen, daß dieser dem Glauben inwohnende Gedanke in seinen ersten Regungen den Glauben stört und beunruhigt. Diese Unruhe erfährt der Glaube von dem ihm doch immanenten Gedanken nicht allein durch dessen eigenmächtige Exzesse, anmasliche Verirrungen und faule Verflachungen, sondern auch in Folge der allgemeinen Sünde, welche allen stetigen Fortgang stört, von der Bewegung überhaupt. Dadurch wird der Glaube leicht aus seiner Fassung gebracht, weil die erste Weise der Unmittelbarkeit gestört wird. Es gehört nun eben Verdoppelung des Glaubens — πιστις — dazu, um in dieser Bewegung dem Inhalte der Gelobung treu zu bleiben: es thut Noth, den ungetheilten Reichthum festzuhalten,

wenn er sich theilt, und von der Sache nicht abzuweichen, wenn die Form nicht gleich folgen kann.

3.

Diese Gefahr und Besorgniß ist auch der Grund, weshalb der störende Gedanke um der Ruhe und des Friedens willen von Vielen, so lange es gehen mag, gewaltsam, d. h. durch die Macht des zuvor gegebenen und noch ungeschwächten und ungetheilten Glaubens abgewiesen wird.

4.

Aber eben so gewiß ist es auch, daß der Gedanke, weil er dem Glauben immanent ist, und zum Wesen des Menschen als des endlichen Geistes wesentlich gehört, auf die Dauer doch nicht mit seiner Entwickelung zurückgedrängt werden kann. Wer Anfangs um des Friedens willen dem Kriege ausweicht, muß zuletzt grade um des Friedens willen dem Kriege sich dennoch stellen.

5.

Die Aussicht ist, daß aus dem Kriege wirklich der Friede hervorgeht, es sey auf kürzern oder längern Umwegen. Je treuer der Gedanke in der Bewegung sich selbst bleibt, desto ruhiger wird ihr Verlauf, weil stetiger die Gliederung seyn, desto sicherer ist der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens grade durch die Form, die ihn Anfangs störte, davon trägt *).

---

*) Wer mit der Hegelschen Philosophie wenigstens im Allgemeinen

6.

Wie der Gedanke, als die Seele, dem Glauben immanent ist, so ist auch der Glaube, als der Leib, dem

---

bekannt ist, was jedem Ankläger zugemuthet werden muß, wird nicht in Abrede stellen, daß die obige Entwickelung den Prinzipien der Philosophie gemäß ist, worauf es hier allein ankommt, da die Gesinnungen des einzelnen Subjekts nicht der Philosophie zur Last gelegt werden dürfen, und die Untreue gegen die Prinzipien wohl eine Anklage der Philosophie gegen ihre Haushalter, aber nicht gegen die Philosophie begründen kann. Wer die Sprache der Philosophie versteht, der findet Dasselbe, was oben gesagt ist, in den wenigen Worten zu dem §. 573. der Hegelschen Encyklopädie, III. Ausgabe:

„Das Verhältniß der Philosophie zur Religion bestimmt ganz „allein der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von „den Formen der Vorstellung (Einheit) und des reflektirenden Verstan„standes (Differenz).“ Die Formen der Vorstellung halten die Fülle des Inhalts zusammen, während dieser in den Formen des reflektirenden Verstandes zerfällt und verkommt. Jene sind zwar, wie diese, zunächst mit der sinnlichen Endlichkeit behaftet, aber sie sind dennoch die Gefäße des unendlichen Inhalts. „Die sinnliche Endlichkeit hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich spekulativ ist, gegen die sinnlichen Vorstellungen und die endlichen Kategorien des Denkens festhalte,“ und durch diese den ihnen überlegenen Inhalt sich nicht verkümmern lasse. „Es ist darum dem Verstande „nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens „aufzuzeigen, und so seinem Prinzipe der formellen Identität Triumphe „zu bereiten. Giebt nun der Geist dieser endlichen Reflexion nach, „welche sich Vernunft und Philosophie (Rationalismus) genannt hat,“ oder mit anderen Worten, beredet er sich mit Fleisch und Blut, „so „verendlicht er den religiösen Inhalt, und macht ihn in der That zu „nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche „Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklä„ren. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende

Gedanken immanent. Wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftiger Geist ist, so ist der Leib ohne die Seele nicht Leib, sondern — Leichnam.

7.

Wie der Glaube, als der integrale Leib des Gedankens, diesem nachgeht, wenn der Gedanke fortgeht und in seine Momente sich zerlegt, wie der Glaube in dieser Zersetzung der Momente gleichzeitig eben diese Momente in ihrer ursprünglichen Identität zusammenhält, damit keins verloren gehet, so ist umgekehrt der Gedanke, als das Zeugniß und Pfand des Geistes, der Gefährte, welcher den Glauben nicht verläßt, wenn dieser schwach oder faul wird. Es ist Keins ohne das Andere.

„Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen „eine solche setzt, deren Inhalt als spekulativ wesentlich „religiös ist," da doch die Philosophie nicht allein den Inhalt des Glaubens bewahrt, sondern auch seine Form aus der Identität des Endlichen und Unendlichen zu rechtfertigen hat. „Es ist nur auf den Grund der Form," welche in der Philosophie zum Begriff der bloß endlichen Vorstellung kommt, und hiermit die Vorstellung selbst als ihrem Inhalte entsprechend rechtfertigt, „es ist nur auf den Grund der „Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres Inhalts, daß sie von einer sich nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit Vorwürfe und „Beschuldigungen erfahren hat." Es wäre nur hinzuzusetzen, daß der Rationalismus nicht allein dem Inhalte der spekulativen Philosophie, den er für erheuchelt erklärt, sondern auch ihrer Form, weil er sie nicht penetriren kann, widerspricht.

8.

Der Gedanke entwickelt nicht allein die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wahrheit, sondern eben hiermit auch die Wirklichkeit: er wird hiermit zur Philosophie der Geschichte. Der Gedanke zeuget daher nicht allein: Es ist ein Christus; sondern weil er den Inhalt an ihm selbst hat, näher weil der historische Inhalt, weil die Wirklichkeit selbst Gedanke ist, so zeuget auch der Gedanke in dem einzelnen Subjekte: Dieser ist Christus. Die Vernunft ist wirklich: die Wirklichkeit ist Vernunft. So wird der Gedanke durch den Glauben real: er ist nicht wirklich, ohne durch den Glauben, er wird es aber durch seinen Inhalt.

9.

Eben so zeuget der Glaube nicht allein historisch: Dieser ist Christus; sondern weil er des Geistes ist, so zeuget er auch: Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. So wird der Glaube durch den Gedanken ideal. Matth. 16, 16. 17. — 1. Joh. 5, 20.

10.

Der Glaube bekennet sich zu seinem Gedanken, wenn er zeuget: Die Wirklichkeit ist die Wahrheit, denn sie ist Geist und ist Leben. So ist auch der Gedanke ohne seinen Inhalt nicht der wirkliche Gedanke: die Seele ist nicht selig, als abstrakte Seele, sondern als Sal, als inhaltsvolle Seele. Der Seele kommt Seligkeit nur inso-

fern zu, als sie in sich, als in ihrem Leibe, und in ihrem Leibe, als in sich, Wohnung hat und die Fülle findet. — Die Sprache denkt vor uns, und oft auch — für uns. Und die Geschichte ist selbst Philosophie, die Objektivität und Wirklichkeit der Philosophie.

Summa.

So gewiß jeder Zweiheit, jedem Dualismus eine Einheit zum Grunde liegt, vorausgeht und nachfolgt, so gewiß ist auch der Unterschied zwischen dem Glauben und Denken sekundär: die Einheit beider liegt höher, als der Unterschied. Die Geschichte ist der Gedanke der Menschheit, welchen die Philosophie in dem einzelnen Menschen vorerst mikrokosmisch reproducirt, und dann im Geschehenen verfolgt. Immer wird die Philosophie zur Geschichte, die Geschichte zur Philosophie, der Leib wird seiner Seele und die Seele ihrem Leibe wiedergegeben.

Hiermit können sich diese Erörterungen abschließen, deren Kern und Herz, deren Keim und Gipfel Christus ist: und Christus ist nicht allein der Logos im Allgemeinen, von Ewigkeit zu Ewigkeit, sondern dieser Logos ist auch von Anbeginn in der Zeit und Geschichte, er ist von der Schöpfung an in und mit den Menschen gewesen und in der Fülle der Zeit Mensch geworden, gleich einem andern Menschen. Darum ist und bleibt die Theanthropologie das α und ω der spekulativen Philosophie: die Anthropologie ist in ihrer nothwendigen Entwicke-

lung das β und ψ, in ihrem durch die Sünde alterirten Verlaufe das γ und χ.

Gottheit und Menschheit sind ihrer zwei: unter der Menschheit ist hier der geschaffene Geist in allen seinen Zweigen und Ordnungen zu verstehen. Außer diesen Zweien ist nur noch ein Drittes: nämlich die Einheit beider, oder die Gott-Menschheit, welche aus der Gottheit der Menschheit zukommt.

Oder ist noch ein Viertes, oder ein anderes Drittes zu nennen? Es ist nichts wirklich als der Geist. Oder ist etwa die Natur — das Vierte oder das andere Dritte? Wir haben schon erkannt, daß sie nicht selbst ist: sie gehört nur zum Selbst. Alles Leibliche ist nur insofern ein Anderes, als es dem Geiste, dem es doch angehört, noch Widerstand leistet: darum muß es auch sterben, so weit es dem Geiste widersteht. In dem Tode erweiset sich einerseits die Ohnmacht des Leibes in seiner Trennung von der Seele, andererseits die höchste Thätigkeit des Geistes, welcher den ihm widerstrebenden Leib überwindet, und am Boden auf der Erde liegen läßt, der ihr Staub wiedergegeben wird, bis die Erde selbst erstehet und die gesammte Natur erneuert und verinnert wird durch den Geist, der sein eigenes und der Natur, als seines Leibes, Inneres ist.

Die Bewandtniß um Leib und Seele ist so wichtig, daß wir zum Schlusse wo möglich jeden Zweifel, jedes Dunkel zu entfernen suchen müssen. Der Geist ist also das Insichseyn, eben darum ist die Natur zwar außer sich selbst, weil sie als solche kein Selbst ist, aber nicht außer dem Geiste, dessen Leib sie ist. Der Geist ist mit-

hin nicht allein das Innere seiner selbst, sondern auch das Innere der Natur, als seines Aeußern. So ist die Seele im Leibe, als dessen Inneres, und der Leib in der Seele, als ihr angehörig. Als das Insichseyn ist der Geist auch bei allen seinen Entäußerungen in sich: er ziehet auch das Aeußere, als sein Aeußeres, in sich: wie er es von sich entläßt, so ruft er es auch in sich zurück. Jeder Gedanke zeuget von der Macht des Geistes, das Aeußere in sich aufzunehmen, so wie das Selbst-Bewußtseyn, welches sein Ich von seinem Leibe unterscheidet, von der Macht seines Geistes zeugt, seine Seele von dem Leibe zu scheiden. Wie dieses Selbst-Bewußtseyn, als die Macht der Abstraktion, das Vorspiel des Todes ist *), so ist jeder Gedanke, der seinen Gegenstand in sich aufnimmt, als die synthetische Macht des Geistes, das Vorzeichen des Akts, womit die Seele den entäußerten Leib, und der Geist die abgefallene Natur wieder aufnimmt und verklärt und verinnert. Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?

Nach dem Gesagten ist die Natur weder ein Drittes, noch ein Viertes, welches neben und außer dem Geistes-Reiche Platz nehmen könnte: denn sie ist nicht selbst, sondern sie ist das Aeußere, und als solches, weil nicht selbst, auch nicht ihr Aeußeres, sondern das Aeußere oder der Leib des Geistes. Es bleibt mithin da-

*) C. F. Göschel: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 1835. S. 109. — Die siebenfältige Osterfrage. 1836. S. 29. — Erstes und Letztes in Bauer's Zeitschrift für spekulative Theologie. 1836. I. S. 120. 127.

bei, daß nichts ist, als der Geist, der absolute Geist und der endliche Geist, welche selbst wieder eins sind und werden durch die Gott-Menschheit, welche, als der Gottheit immanent, von der Gottheit zu den Menschen sich herniederläßt. So einet sich auch die Theologie und Anthropologie in der Theanthropologie, welche die Bedingung aller Gotteserkenntniß und aller Menschen-Erkenntniß ist: und ist kein anderer Grund, als der Grund, welcher geleget ist, Jesus Christus, und ist auch dem Menschen kein anderer Name gegeben, in welchen wir sollen selig werden, als allein der Name Jesu Christi.

Der

Sündenfall und die Erlösung,

oder

der Tod und die Auferstehung,

nach der

Geschichte und der Philosophie.

Die Geschichte ist nichts anderes als der Gedanke in seiner successiven Entwickelung. Die Geschichte ist die objektive Philosophie, die Philosophie ist subjektive Geschichte. Die Philosophie ist von der Geschichte, die Geschichte von der Philosophie unzertrennlich: dieses ist das wesentliche Verhältniß der Philosophie zur Geschichte. Die Vermittelung der Geschichte und Philosophie erweiset sich als Philosophie der Geschichte. Zur Philosophie der Geschichte gehört nichts so sehr als der Begriff der Geschichte: dieser ruht wieder auf dem Begriffe der Zeit. Die Zeit verhält sich zur Ewigkeit, wie der endliche Geist zum absoluten: sie ist die Form und das Daseyn der Ewigkeit für den Menschen; die Geschichte ist die Verwirk-

lichung dieses Daseyns, die Aufhebung der Ewigkeit in der Zeit zur Aufhebung der Zeit in der Ewigkeit, oder die Auflösung des Widerspruchs zwischen der Endlichkeit und Unendlichkeit des geschaffenen Geistes. Der Widerspruch des Menschen ist, eben sowohl geschaffen, mithin endlich, als Geist, mithin unendlich, hiermit persönlich zu seyn: die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die Aufgabe der Geschichte in ihrer Succession. Weil der Geschichte die Zeit, der Zeit die Endlichkeit zum Grunde liegt, so kommt ihr erstens ein einzelner, bestimmter Anfang zu, oder vielmehr der Anfang, nämlich der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit: zweitens der Fortgang in einzelnen bestimmten Thatsachen, in deren Auflösung und Aufbewahrung der Prozeß der Geschichte besteht.

Der Gegenstand, näher der Inhalt der Geschichte ist das Menschengeschlecht: das Menschengeschlecht besteht nicht allein aus Individuen, sondern vielmehr aus Personen, es besteht nicht allein aus Personen, sondern es ist auch selbst Person, Menschheit; die Menschheit ist nicht bloß die Gattung oder das Geschlecht, sondern der Begriff des Menschengeschlechts; die Wahrheit der Menschengattung ist eben — die Menschheit: die Wahrheit der Menschheit ist der Urmensch, in welchem das Menschengeschlecht zur Einheit kommt: der Begriff der Menschen ist mithin zugleich ihr Haupt. Die Geschichte hat es daher nicht allein mit einzelnen Menschen zu thun, auch nicht allein mit einem Ganzen des Menschengeschlechts, welches etwa als Gattung, als Geschlecht bestände, während die Einzelnen untergehen, wie wir es in der Sphäre der Natur wahrnehmen; die Einzelnen gehen vielmehr nicht unter, — darum nicht, weil sie zumal in sich und in ihrem eigenen

Gan=

Ganzen sind, und nicht in einem fremden Gebiete, das sie verschlingen könnte; — und das Ganze besteht wieder nicht bloß als die Gattung, als Mehrheit, sondern auch als Einheit, als Totalität: diese Totalität oder Einheit der Vielen ist aber wieder begriffen in Einem, in der Urper-son des Geschlechts. Der Inhalt der Geschichte ist überall der Geist: und zwar zunächst der endliche Geist, welcher zur successiven Entwickelung bestimmt ist, aber eben deswegen auch der absolute Geist selbst, welcher jenen erzieht, leitet, durchdringt, und seinem Zöglinge gleich wird, und mit ihm klein wird, mit ihm durch alle Zeiten fortschreitet und fortwächst; dieser ist es auch, welcher die unterschiedenen Glieder des endlichen Geistes einerseits als Individuen auseinanderhält, andererseits als Personen zusammenhält, und zuletzt die Reihe Vieler zur Totalität abschließt und vollendet. In der Geschichte erscheinen da-her kraft des Geistes die einzelnen Menschen nicht allein als Individuen des endlichen Geistes, welche kom-men und gehen, entstehen und vergehen, sondern auch als Subjekte, die als in sich seyend unvergänglich sind, und als Personen von anderen Individuen nicht geschieden sind, sondern mit ihnen fort und fort bestehen sollen. Eben so erweiset sich kraft des Geistes, der wesentlich Subjekt ist, die Menschheit nicht allein als Gattung, welche als leere Kategorie zu ihrer Erfüllung von den Individuen abhängig sein würde, sondern vielmehr als realer Begriff, hiermit selbst als Person. Es ist nicht al-lein Pantheismus, wenn den einzelnen Individuen, als wären sie nur Naturwesen, die Persönlichkeit abgespro-chen wird: sondern es ist eben sowohl Pantheismus, wenn der Menschheit, als wäre sie nur Natur-Gattung, die

Persönlichkeit streitig gemacht wird. Diese Persönlichkeit scheint zunächst nur ein Wort zu seyn, welches Vieles zusammenfaßt: sie ist in der Auffassung als Gattung wirklich nur ein mystischer Name, dem der objektive Halt fehlt. Eben deswegen wird der Menschheit zunächst nur eine moralische Persönlichkeit, mystische Persönlichkeit zugeschrieben: sie ist so eine unendliche Reihe, unendlich a parte ante und a parte post, ohne Anfang und Ende. Diese Unendlichkeit berichtigt und bestimmt sich erst in dem Begriffe der Schöpfung. Hierdurch erhält sie einen von ihrem Ursprunge verschiedenen Anfang, während sie ihren Ursprung in dem absoluten Geiste als ihrem Schöpfer findet. Wie so die Reihe einen endlichen Anfang hat, so muß sich auch die Reihe endlich schließen und vollenden, womit erst die Vielheit bestimmt und begränzt, und hiermit zur Totalität wird. So gelangt das Menschengeschlecht erst zu seinem realen Begriffe und zur vollen Persönlichkeit. Zur Persönlichkeit gehört wesentlich die Individualität, welche der Gattung für sich noch fehlt. Die Menschheit ist daher ohne die Urmenschheit nicht zu begreifen, die Urmenschheit nur als Urmensch zu verstehen, und der Urmensch ist wiederum nicht allein als der durch die ganze Geschichte von Anfang bis zu Ende wirklich hindurch gehende Mensch, als gestern, heute und in Ewigkeit derselbe, sondern auch als der nur einmal Fleisch gewordene Mensch, mithin nach allen Beziehungen einerseits als Individuum, andererseits als Person der Menschheit zu erkennen. Ehe wir zu dieser Einsicht kommen, fehlt der Vorstellung einer die vielen einzelnen Menschen zusammenhaltenden moralischen Persönlichkeit der Grund und Inhalt, welcher zwar dem objektiven Begriffe inwohnt,

aber darum der subjektiven Vorstellung noch nicht durch das Bewußtseyn vermittelt ist. Mit der Persönlichkeit des Ganzen wird aber auch für die Vorstellung die Persönlichkeit des Einzelnen haltlos: sie entbehrt des Halts, in dem die Einzelnen beschlossen und geborgen sind. Daher das unsichere Schwanken der Vorstellung über persönliche Fortdauer. Zur näheren Verständigung des Gesagten kann das erste beste Beispiel aus näher liegenden Verhältnissen entnommen werden. So schreiben wir dem irdischen Staate zunächst nur eine moralische Persönlichkeit zu: aber eben darum ist auch erst die Monarchie die vollkommenste Erscheinungsweise des Staats, denn erst hiermit kommt die moralische Persönlichkeit zu ihrer bestimmten Individualität, während letztere in den unvollkommeneren Verfassungen nicht so bestimmt da war, sondern erst wird, und mithin auch die Persönlichkeit des Ganzen noch nicht vermittelt ist, sondern nur vorausgesetzt wird, und nur als mystisch gelten kann und auch mit diesem Namen sich abfindet. So kommt auch der Kirche, der katholischen, welche sich hiermit dem weltlichen Staate gleich stellt, mittelst eines sichtbaren und stellvertretenden Oberhaupts (centrum unionis), der evangelischen, zur wesentlichen Unterscheidung von dem weltlichen Staate, mittelst der substantiellen Präsenz ihres unsichtbaren Hauptes und seines Geistes, die Einheit und Persönlichkeit zu. In gleicher Weise erweiset sich die gesammte Menschheit als Monarchie, deren König — nicht stirbt: im Christenthum verklärt sich daher der Mystizismus zur wirklichen Offenbarung: die mystische Person kommt zur historischen Erscheinung: das Christenthum ist hiernach allein die wirkliche zu ihrem vollen Bewußtseyn gediehene Geschichte,

und von aller bloß mystischen Mythik so fern, daß es vielmehr die Ueberwindung derselben ist. Eben deswegen hat aber die Geschichte außer den einzelnen Personen auch die Urperson zu ihrem Gegenstande, oder vielmehr zu ihrem Inhalte: der Gott-Mensch hat selbst seine Geschichte unter dem Menschengeschlechte: er ist der Mittel- und Brenn-Punkt, das A und O der Geschichte, worauf alle Schrift hinweiset.

Hiermit ist der Inhalt oder der Gegenstand der Geschichte angedeutet: der Inhalt der Geschichte ist anthropologisch und christologisch zugleich. Das Weitere betrifft ihre Form, den Prozeß der Geschichte. In dieser Beziehung erweiset sie sich nach dem positiven Momente als die fortschreitende Selbstentwickelung der Menschen und der Menschheit: die allgemeinen Stationen sind Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit. Aus dem Individuum entwickelt sich das schon in ihm liegende Subjekt, aus dem Subjekte die schon in ihm liegende Person. Die Persönlichkeit ist die durchdringliche Gemeinschaft der einzelnen Subjekte mit dem Selbst des Urmenschen und untereinander. Der einzelne Mensch entwickelt sich nur selbst, insoweit der Urmensch, erst nur thatsächlich oder unmittelbar, dann auch nach dem Bewußtseyn sein Selbst ist, also mittelst der Gemeinschaft der einzelnen Person mit der Urperson. Ohne diese Gemeinschaft würde er in der abstrakten Subjektivität verkommen, welche — die Sünde ist. Dies ist die positive Seite des geschichtlichen Prozesses, aber auch der Uebergang zu der negativen Seite. Die negative Seite könnte nur in der Negation fortschreitender Entwickelung bestehen: diese Negation gehört auch wirklich

und wesentlich, mithin nothwendig zu dem Begriffe der menschlichen Erziehung, aber eben nur als Negation, näher als Möglichkeit: als diese Möglichkeit entspricht sie dem Begriffe insofern, als dem Individuum auch das Selbst, mit diesem der Geist, hiermit die Freiheit zukommt, welche diese Negation, nämlich die Möglichkeit auch anders seyn zu können, an sich hat. Reell wird hingegen diese Negation, welche nach dem Begriffe Negation bleiben und die Kategorie der Möglichkeit nicht überschreiten soll, erst in der That der Sünde, welche gegen den Begriff hinzutritt und eben darum auch nicht zur vollen Wirklichkeit gelangen kann. Die Möglichkeit ist um der Freiheit willen nothwendig: der wahre und nothwendige Begriff der Sünde beschränkt sich daher auf die Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde ist mithin dem Gesetze, als dem Begriffe, gemäß: die That hingegen dem Gesetze, als dem Begriffe, entgegen: dieses ist das Verbot nach dem Begriffe selbst, d. i. nach dem Willen Gottes, aus dem aller Begriff kommt: denn das Gute oder die Freiheit ist schon nach Platon der Urquell so des Seyns als des Erkennens. Es ist schon hier einzusehen, daß diese Realität der Negation, dieser Widerspruch der Negation mit sich selbst, nämlich der Sündenfall, den Tod der Geschichte, nämlich die Hemmung der Entwickelung, an sich hat: wenn dennoch die Geschichte des endlichen Geistes Fortgang gewinnt, so kann die Ursache nicht in der Sünde liegen, sondern nur in dem entgegengesetzten Momente, welches sich hiermit zugleich als das mächtigere erweiset. Nach dem Gesagten ist es der allerflächlichste Irrthum, wenn die Geschichte als eine Folge des Sündenfalles angesehen wird. Alle Geschichte enthält nichts anderes, als die Erziehung des Men-

schengeschlechts; sie hat daher, auch abgesehen vom Sündenfalle, nicht allein den Geist, welcher erzogen wird, sondern auch den erziehenden Geist, und nach dem Sündenfalle nicht allein den Geist, welcher erlöset werden soll, sondern auch den Geist, welcher erlöset, und darum mit den Menschen in Gemeinschaft tritt, zu ihrem Inhalte. Die Philosophie der Geschichte hat an den historischen Fußtapfen dieses erlösenden Geistes das Walten desselben Schritt für Schritt nachzuweisen. Sie hat nächst den Thatsachen, welche die Entwickelung fördern, auch die Thatsachen, welche sie hemmen, nächst dem erlösenden Prinzipe auch die Sünde in dem fortlaufenden Faden des langen Prozesses zu entdecken und zu erkennen.

An der Geschichte vom Sündenfalle sind, wie gesagt, zwei Momente wohl zu unterscheiden, um sie recht zu verbinden: nämlich erstens das Moment, wodurch er möglich wird, zweitens das Moment, wodurch er zur That wird.

Das erste Moment ist der Fortschritt des Menschen, welcher auch mit dem Falle verbunden ist, das zweite Moment ist der Fall selbst, welcher sich dem Fortschritte anschließt.

Das erste Moment ist der Bestimmung des Menschen gemäß: denn diese Bestimmung erheischt Entwickelung, fortschreitende Entwickelung aus der noch unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zur bewußten Vermittelung, aus dem unfreien Anfange und Zustande des Geschaffenseyns zu der Freiheit und dem Bewußtseyn des Sichselbstschaffens, wozu der Mensch als das Ebenbild seines Schöpfers geschaffen ist. Die Aufgabe des Menschen ist, den Anfang des Geschaffenseyns zu negiren und aufzu-

heben: in dieser Aufhebung besteht der wesentliche Fortschritt: mit diesem Fortschritte ist gleichwohl, — laut aller Geschichte, — der Akt des Menschengeschlechts verbunden, den wir Sündenfall nennen, und als das Maalzeichen der Schmach anzusehen gewöhnt werden.

Wie ist das zu erklären, — daß die Freiheit, das Privilegium des göttlichen Ebenbildes, indem davon Gebrauch gemacht wird, in seine tiefste Erniedrigung umschlägt? daß der Mensch mitten in der Vollbringung seiner Bestimmung nach dem Willen Gottes dennoch wider den Willen Gottes von ihm abfällt? oder ist es etwa nur ein Schein, ist es etwa nach dem Begriffe mit der Sünde nicht so schlimm, als es in der Vorstellung aussieht? Ist etwa die Vorstellung eine Verstellung des Begriffs? Das Räthsel erklärt sich an dem zweiten Momente.

Das zweite Moment ist das Moment, wodurch der Sündenfall zur That wird; es besteht nämlich in der willkührlichen Unterbrechung des stetigen Fortschreitens, welche erst dann entsteht, wenn die Negation oder die Hemmung des stetigen Fortschreitens, welche als Negation zum Begriffe der Freiheit gehört, wider den Begriff zur That wird. Sie wird zur That, wenn der Mensch erstens statt in stetiger Entwickelung Gott ähnlich zu werden, es unmittelbar seyn, und zweitens statt mit Gott, vielmehr ohne und gegen Gott sein Ziel erreichen will. In beiden Beziehungen verwandelt sich der Fortschritt in Stockung, weil erstens die stetige Vermittelung verschmäht, zweitens Quell und Ursprung der Kraft zum Fortschreiten verläugnet wird. Die Sünde besteht wesentlich in dem tantalischen Versuche der Losreißung von dem Ursprunge, von welchem ohne solche Abstraktion auszugehen ist: sie besteht in der Ver-

stockung des Fortschreitens, mithin der Fall selbst nicht im Fortschreiten, sondern im Liegenbleiben oder Versinken.

Das erste Moment ist Pilgerschaft: der Sohn zieht aus dem Vaterhause, um selbst Mann zu werden: das zweite Moment ist Emigration mit schnöder Verschmähung des Indigenats. Dort wird das Vaterhaus verlassen, — das wollte der Vater; hier wird ihm abgesagt, — das läuft gegen das Verbot, gegen den Begriff. — Es ist wahr: Wer nicht fortschreitet, kann nicht fallen; es ist aber eben so wahr, daß der Fall selbst nicht Fortschritt ist, sondern dessen Unterbrechung.

Aus dem ersten Momente, nämlich aus den ersten Schritten, womit der Mensch als Selbst auf seine eigenen Füße trat, und treten sollte, folgt alsbald — Verlust der ersten Unschuld. Die Unschuld überhaupt ist als Reinheit und Einheit mit Gott, die erste Unschuld als erste Reinheit und Einheit, mithin als unmittelbare Reinheit und Einheit zu fassen: der Verlust dieser Unschuld betrifft daher nicht die Unschuld selbst, nicht die Reinheit, Einheit, sondern deren Unmittelbarkeit. Der ersten Unschuld kann aber auch unmittelbare Unwissenheit zugeschrieben werden, nur daß diese Unwissenheit als unmittelbare nicht als der abstrakte Mangel des Wissens, sondern als das noch nicht explizirte Wissen zu fassen ist: der Verlust dieser Unwissenheit ist mithin der Anfang des Wissens, die erste Explikation desselben. Der Mensch erhebt sich mithin mittelst dieses ersten Momentes zum Selbstbewußtseyn, er fängt schon an, Gutes und Böses zu erkennen, Seyn und Nichtseyn: die Erkenntniß wird ihrem Inhalte und Gegenstande adäquat, wenn das Gute als das Wahre und Reale, das Böse als das Nichtige, als die Negation der Wahrheit, mehr und mehr erkannt wird.

Aus dem zweiten Momente, womit erst die Labilität zum Lapsus wird, folgt hingegen die Schuld, welche mit dem Verluste der Unschuld nicht zu verwechseln ist. Der Mensch fängt nun an, das Böse zu thun, statt es als das Nichtige zu erkennen: er verfällt der Lust, das Nichtige zu realisiren, das Verbotene zu essen, den Begriff, den das Böse nur als Negation hat, zu verletzen: statt die Negation zu negiren, will er die Negation bejahen, und das Ja des Begriffs negiren. Hiermit fällt er aus der unschuldigen Unwissenheit, welche der Anfang des Wissens ist und dieses in sich hat, in verschuldete Unwissenheit, welche der Tod des Wissens ist, aus der Unfreiheit, welche der Anfang der Freiheit ist und diese in sich hat, in die Knechtschaft, welche das abstrakte Gegentheil der Freiheit ist. Wer das Böse thut, verkennt die Unwirklichkeit des Bösen, — dies ist die Verblendung, der er verfällt: Wer der Verneinung Folge giebt, verfällt der Lust daran, — daraus folgt Knechtschaft.

Die paradiesische Unschuld ist näher die unmittelbare Einheit einerseits mit Gott, andererseits mit der Natur. Dem Verluste derselben folgt mithin positive Unterscheidung, nämlich Unterscheidung des endlichen Geistes vom absoluten Geiste einerseits, und von der Natur andererseits. Hieraus erwächst einerseits Ehrfurcht vor Gott, der Gemeinschaft unbeschadet, andererseits Erhebung über die Natur zu ihrer eigenen Erhebung, mithin der Gemeinschaft mit der Natur unbeschadet. Eben so erhebt sich die erste Unschuld, als unmittelbare Reinheit, durch den mit dem Fortschritte verbundenen Verlust dieser Unmittelbarkeit zur Keuschheit: die Keuschheit ist die Scheu vor allem Unreinen, das als Negation an dem sittlichen Reinen ist,

die Verwahrung vor jeglicher Berührung mit dem Unreinen, oder vor der Verwirklichung desselben.

In solcher Berührung mit dem Unreinen durch dessen Verwirklichung besteht die Schuld. Dieser folgt daher, statt der Ehrfurcht, Furcht und Entsetzen: statt der Erhebung über die Natur zu ihrer Erhebung und Verklärung, theils Vermischung, theils Kampf mit der Natur, Versenkung in das äußere Seyn: statt der Ehre und Herrschaft, Erniedrigung und Beschämung, Bewußtseyn des Schimpfs und der Schande. Die Scheu vor dem Bösen verkehrt sich in Furcht vor dem Guten: der Sünder versteckt sich vor dem Angesichte des heiligen Gottes, und zwar unter die Bäume, in die Natur, der er verfallen und leibeigen geworden ist, statt daß er sie sich aneignen sollte. Weil aber die Sünde doch nicht zur Alleinherrschaft gelangt, weil das Nichtige dennoch nicht den göttlichen Ursprung des endlichen Geistes vernichten kann, und die Entwickelung desselben nicht zu hemmen vermag, erwächst aus der Furcht die Schaam. Die Schaam ist ein gemischtes Gefühl, das Zeugniß des Gewissens von der Sünde. Die Schaam zeigt zugleich auf das deutlichste, wie die beiden Momente, welche sich so entgegengesetzt sind, daß eins das andere an sich ausschließen würde, dessenungeachtet mit einander wieder in Zusammenhang gesetzt sind.

Derselbe Gegensatz und Widerspruch entwickelt sich von Schritt zu Schritt weiter: aber mit ihm auch der Zusammenhang. Mit dem ersten Momente beginnt die Selbstthätigkeit: durch das zweite wird sie, — wenn der Tod abgewendet wird, — zur Mühe und Arbeit. Es ist wohl zu merken, daß das erste Moment dem zweiten vorausgeht: der Mensch war schon fortgeschritten, er

mußte sich schon in der Bewegung befinden, ehe er im Fortschreiten fallen konnte, er hatte schon zu unterscheiden angefangen, sonst konnte er nicht in der Wahl fehlen. Das zweite Moment mußte hingegen nicht nothwendig das erste begleiten: aber das erste, als das positive, mußte das zweite, als das negative, nachdem es einmal positiv eingetreten, begleiten, um dem Gefallenen wieder fortzuhelfen.

Aus dem Gesagten erhellet nicht minder, daß dem ersten Momente, nämlich dem Fortschreiten, die Entwickelung des Bewußtseyns zuzuschreiben ist, denn das Bewußtseyn hat wesentlich einerseits Unterscheidung, andererseits Gemeinschaft zur Voraussetzung. Dem Abfalle vom eigentlichen Seyn kann dagegen nur Verdunkelung und Tödtung des Bewußtseyns zugeschrieben werden: denn dieser Abfall verkehrt die Unterscheidung in Scheidung, und unterbricht die Gemeinschaft, womit beide Bedingungen des Bewußtseyns vernichtet sind.

Mit dem ersten Momente, nämlich mit der fortschreitenden Entwickelung des endlichen Geistes, wird Schritt für Schritt auch die Natur erhoben und verklärt, indem die Seele den Leib, und das Innere das Aeußere zu durchdringen berufen ist. Mit dem Falle des Menschen wird hingegen auch die Natur in den Fall gezogen, welche dem Menschen, wie der Leib der Seele, wie das Aeußere dem Inneren folgt. Eben daraus folgt aber auch, daß die Natur durch den Sündenfall nicht bloß subjektiv, nämlich in den Augen des Sünders, sondern auch an sich selbst alterirt worden ist. Es kann daher nur einer abstrakten Verstandes-Ansicht, welche oft die Tüchtigsten überschleicht, zugeschrieben werden, wenn die Theilnahme der Natur an dem Falle ihres Herrn, der ihr

Inneres ist, bestritten wird. Wie oft muß es noch wiederholt werden, daß das Innere der Natur, in das Haller nicht dringen konnte, der Mensch selbst ist! So sehen wir auch täglich in der Erfahrung, daß es auch nach dem Falle der Mensch ist, der, nachdem er selbst wieder erlöset worden, nun auch seinerseits die Natur erlöset. Erst unter seiner Pflege veredelt sich jedes Gewächs, das in der Wildniß, von dem Menschen getrennt, entweder ganz verkommt, oder verwildert.

Die Erlösung hat uns zugleich in dem Kapitel von der Sünde auf neue Unterschiede zwischen beiden Momenten geführt.

Aus dem ersten Momente, welches zum Begriffe des Menschen gehört, folgt die subjektive Möglichkeit der objektiven Erlösung: nach dem zweiten, welches der Bestimmung des Menschen entgegen läuft, wird diese Erlösung unerlaßlich nothwendig, wenn anders der Gefallene wieder auferstehen soll. Indem das erste Moment, als das positive, auch nach dem Eintritte des zweiten erhalten wird, ist es das erste, welches den Keim zur Erlösung von dem zweiten schon an sich hat. Das erste Moment hat zu seiner Voraussetzung die göttliche Erhaltung im stetig fortgehenden Zusammenhange des endlichen Geistes mit dem absoluten: diese Erhaltung, unter welcher der Mensch sich entwickeln sollte, erweiset sich zunächst als göttliche Erziehung; sie hat sich nach dem Eintritt des zweiten Momentes in den der Unterbrechung jenes Verhältnisses auf den Fuß nachfolgenden neuen Akt der göttlichen Erlösung verwandelt.

Das erste Moment folgt, wie wir gesehen haben, nothwendig aus dem Begriffe, näher aus der Bestimmung

des Menschen; das **zweite** folgt willkührlich aus der Willkühr, die zwar als Willkühr zum Begriffe der Freiheit gehört, aber als Negation, so daß sie nach dem Begriffe Negation bleiben sollte. Die Freiheit ist positiv das Gute, welches die Willkühr, auch anders seyn zu können, nur als seine Negation an ihm hat: deren tantalische Verwirklichung ist — die **Unfreiheit**, positiv das **Böse**. Die Möglichkeit seiner Bestimmung entgegen zu handeln verkehrt sich durch das zweite Moment zur Unmöglichkeit seiner Bestimmung zu folgen, wenn nicht das erste Moment überhilft.

Wir können jetzt auf Grund der bisherigen Begriffs-Momente, wenn wir sie zusammenfassen, zu weiteren Aufschlüssen gelangen. Zunächst hat sich so viel nach allen Seiten bestätigt, daß die Sünde für sich allein, wenn sie mehr seyn will als ihre Möglichkeit, die stetige Entwickelung aller der Menschheit wesentlichen Verhältnisse mitten in ihrem Laufe gänzlich auflösen und entwickeln würde, weil sie statt zu unterscheiden scheidet. Zugleich hat sich aber auch ergeben, daß die Sünde damit doch nicht zu Stande kommt: dafür ist durch das erste Moment gesorgt, d. h. durch die der Schöpfung des Menschen immanente Bestimmung zum **Geiste** d. i. zur stetigen **Selbst**entwickelung, welche sich nach dem Falle als successive **Erlösung** neu offenbart. Hierdurch ist das Aeußerste abgewendet; immer bleibt aber als Folge des Falles dieses stehen, daß durch die Sünde die bestimmungsmäßige Selbstentwickelung zwar nicht vernichtet, aber doch gestört und unterbrochen ist. Diese Folge kann nicht unmittelbar aufgehoben werden; denn wie die Selbstentwickelung von der Sünde nicht vernichtet werden konnte, so kann auch die Störung der Selbstentwickelung, welche die Sünde zur

Folge hat, nach dem Wesen der Selbstthätigkeit nicht von außen unmittelbar vernichtet, nicht ungeschehen gemacht, sondern nur in Folge des erlösenden Prinzips durch Vermittelung successiv überwunden werden.

Die Sünde hemmt demnach den ganzen Menschen, weil er Einer ist, nach allen seinen Beziehungen und Verhältnissen in der stetigen Entwickelung: diese Verhältnisse werden sämmtlich gestört, weil mit einem alle in Folge ihres ursprünglichen Zusammenhanges unterbrochen werden. So stört und unterbricht die Sünde zunächst das Verhältniß des Menschen zu Gott: die Folge ist, daß der Mensch, von der einigen Quelle alles Lebens, alles Lichtes, aller Freiheit getrennt, dem Tode, der Finsterniß, der Knechtschaft verfällt, und nur nicht ganz unterliegt. Die Sünde stört ferner das Verhältniß des Menschen zu ihm selbst, als dem endlichen Geiste: die Folge ist, daß er mit sich selbst und mit den Gliedern seines Begriffes zerfällt, daß er in seiner eigenen Individualität Widerstreit und Zwiespältigkeit empfindet, daß er in der gesammten Menschheit nicht mehr den Begriff, welcher als wesentlich persönlich in Einer Person sich zusammenfaßt und begreift, sondern nur die — Naturgattung findet, welche in die endlose Vielheit ohne individuelle und persönliche Einheit zerfällt. Die Sünde stört endlich auch das Verhältniß des Menschen zur Natur, und hiermit die Natur selbst: die Folge ist, daß Seele und Leib, Inneres und Aeußeres, Geist und Natur, obwohl ursprünglich Eins, sich fremd werden und sich von einander ablösen.

Eine Ablösung hat die andere zur Folge; weil ein Verhältniß mit dem anderen zusammenhängt, so muß auch eins mit dem andern zerfallen. Mit dem Abfalle von

Gott zerfällt auch die Menschheit, die nur in ihrem Haupte ihre Einheit hatte: mit dem Zerfalle der Menschheit zerfällt auch der einzelne Mensch mit sich selbst, als mit einem Andern: er fühlt sich in sich selbst nicht eins. Indem sich so das Innere selbst in Zweifel und Zwiespalt fühlt, scheidet es sich auch von seinem Aeußern, als dem Andern seiner, welches, statt seinem Innern mehr und mehr angeeignet zu werden, endlich sich gar ablöset. Dieses ist der leibliche Tod.

Von diesen Folgen der Sünde sind noch zwei Verhältnisse, an welchen sich die Sünde äußert, näher zu betrachten, die Menschheit im Ganzen und die Natur im Ganzen. Das Erste ist die Menschheit selbst: erst Eins in Adam: dann Eins in Adam und Eva, als Einheit der Zwei: dann folgt der Zerfall der Einheit in Zwiespalt und Vielheit. Die Vielheit wird nun anfanglos, denn Gott ist verschwunden, und endlos, denn mit Gott ist auch die Einheit verschwunden: die Menschheit wird zur Gattung. Diesem Zerfalle der Menschheit ist ein Ziel gesetzt: aber die Heilung kann nur successiv wirken. Erst wird die Einheit im Gedanken hergestellt, ehe sie sich realisirt. Erst findet der Gedanke durch die Offenbarung die verlorene Einheit nach dem Anfange wieder: so werden die Vielen in ihrem Schöpfer und Erlöser wieder Eins, aber nur a parte ante. Aber es sind immer noch Viele, die kommen und gehen, ohne Ende. Zur Verwirklichung der Einheit gehört, daß die quantitative Unendlichkeit vollendet, die Zahl geschlossen und überwunden werde. Bis dahin sind es nach der natürlichen Erscheinung immer nur Viele: erst wenn der letzte kommt, heißt es: Nun sind sie Alle! Die Unendlichkeit tritt nun aus der graden Linie in den Kreis hinein, die Gat-

tung in den Begriff, und die Vielheit in die Totalität. So sehen wir den Gedanken in Uebereinstimmung mit der Offenbarung aus dem Zerfalle zur Einheit zurückkehren und den jüngsten Tag als den Abschluß der Menschheit zur Vollendung derselben herannahen.

Das Zweite ist die Natur. Die Natur kommt erst in ihrem Verhältnisse zum Menschen zu ihrer Wahrheit. Daß die Natur geschaffen ist, das kommt erst in der Vollendung der Schöpfung zu seiner Bedeutung. Die Vollendung der Schöpfung ist die Schöpfung des Menschen. Der Mensch ist geschaffen! Damit ist gesagt, daß dem Menschen zunächst nicht allein das Insichseyn, oder der Geist, sondern auch das Außersichseyn, das Organ der Aeußerung und Realisation, unmittelbar gegeben ist, mit der Bestimmung, die unmittelbar gegebene Einheit des Innern und Aeußern zu vermitteln, den Leib als sein Aeußeres der Seele als seinem Innern, die Seele dem Leibe selbst anzueignen. Wie aber der Mensch in sich selbst dieses doppelte Verhältniß hat, daß er nicht allein ein immanentes Ganzes für sich, sondern auch das persönliche Glied eines Ganzen, als seines Begriffs, ist, so hat er auch in Beziehung auf die ihm unmittelbar gegebene, aber erst von ihm zu vermittelnde und zu reproducirende Aeußerlichkeit dieses doppelte Verhältniß, daß ihm ein doppelter Leib gegeben ist, nämlich jedem Einzelnen, als einem Einzelnen, ein Leib für sich selbst, als die vorabgegebene Aeußerlichkeit seiner Individualität, damit er darin sich selbst zur Unterscheidung von allen anderen Gliedern der Menschheit ausprägen und äußern soll, und zweitens allen Gliedern der Menschheit ein gemeinschaftlicher Leib, als die vorabgegebene Aeußerlichkeit der ganzen Menschheit zu

gemein=

gemeinsamer Herrschaft und Durchdringung. Jenes ist der Einzelleib, den jeder Mensch seinem Innern gleich zu machen und mit diesem gleichmäßig zu entwickeln berufen ist: dieses ist der gemeinschaftliche Leib der Menschheit, die Natur im Ganzen, welche jedes Glied der Menschheit an seinem Theile, gleich dem eignen Leibe, regieren, beseelen, verklären helfen soll, aber nur in Gemeinschaft mit Allen, nur unter der Voraussetzung der ungestörten Gemeinschaft Aller in stetiger Gliederung successiv der Menschheit anzueignen vermag.

Der Prozeß dieser doppelten Entwickelung zur Verklärung des doppelten Leibes und zur durchdringlichen Verleiblichung der sich gleichzeitig fortentwickelnden Seele ist nun durch die Sünde, wie wir gesehen haben, zwar nicht zerstört, — davon zeugt das fortdauernde Leben des Leibes durch die Seele, — aber doch gestört und unterbrochen, — davon zeugt die Mühe und die Arbeit —; aber auch nicht bloß unterbrochen, sondern er wird auch allmählig abgebrochen, ehe er vollendet wird, — davon zeugt der Tod —. Wir können es uns nicht verbergen, daß der Entwickelungs-Prozeß des leiblichen Lebens zwar auch nach der Sünde, wenn gleich erschwert, im Verhältnisse zu jedem Menschen eine Weile fortdauert, aber dann doch einen Riß erfährt, der bis auf den Grund des Zusammenhangs zu gehen scheint, und Tod genannt wird. Mit diesem Tode scheint daher dennoch, — was anfänglich nicht sogleich eingetreten war, — das Band zwischen der Seele des Menschen und ihrem Leibe gelöset und die Sünde zum vollkommenen Siege zu gelangen: und mit der Lösung dieses Bandes zwischen der einzelnen Seele und dem einzelnen Leibe scheint auch der Faden der Ent-

wickelung und Vermittelung zwischen dem Geiste der Menschheit und dem allen ihren Gliedern gemeinschaftlichen Leibe nach und nach abgerissen zu werden: es scheint der Prozeß der In-Eins-Bildung und Durchdringung vor seiner Vollendung zerstört zu werden.

In diesem Konflikte des Todes mit dem Leben hält sich der Gedanke zunächst an sich selbst, nämlich an die Seele, welche denkt, mithin in sich ist, mithin ihren Leib und ihre Wohnung in sich selbst hat, mithin auch den Prozeß ihrer Fortentwickelung fort und fort in sich selbst findet. Dieses ist die Unsterblichkeit der Seele, welche darauf beruht, daß die Seele — denkt. Hieraus folgt aber auch, — wenn wir nur dem lebendigen Gedanken folgen, — es folgt daraus, daß es auch mit dem gestorbenen, d. h. von seiner Seele, als von seinem Innern, abgelöseten Leibe nicht gar aus seyn kann. Denn weil die Seele denkt und hiermit aus ihrer Aeußerung sich in sich reflektirt, so kann sie auch wieder aus sich herausgehen, ohne sich zu verlieren: weil sie in sich ist, so lebt sie auch, und weil sie lebet, so lebt sie auch aus sich heraus, und wirket fort und fort in fortgehend übergreifendem Entwickelungs-Prozesse: das Innere äußert sich und verleiblicht sich an sich selbst, bis sie zuletzt auch das von ihr abgelösete Aeußere, den gestorbenen Leib, durch den erlösenden Geist wieder belebt. Diese Auferweckung des Leibes ist aber davon abhängig, daß auch der gesammte Leib der Menschheit dieser wieder angeeignet und von dem Geiste durchdrungen werde. Wie aber der einzelne Leib, weil die stetige Entwickelung durch die Sünde unterbrochen ist, nicht überkleidet, sondern erst entkleidet werden muß, so kann auch der Zwiespalt zwischen der Menschheit und

der Natur, welcher die Folge der Sünde ist, durch das erlösende Prinzip nicht eher gehoben werden, bis auch die letzte Menschenseele mit ihrem Leibe auch den Gesammtleib der Menschheit verlassen hat. Der Ueberkleidung gehet die Entkleidung voraus, — 1. Kor. 15, 51. 2. Kor. 5, 1. folg. — wenigstens im Allgemeinen; aber der Entkleidung folgt auch die Ueberkleidung, so gewiß als die Seele gerettet ist nach dem Prinzipe der Schöpfung, welches sich nun als Erlösung erweiset, oder, mit anderen Worten, nach dem Begriffe des Menschen, welcher in der Schöpfung offenbaret ist.

Wir sehen hieraus, wie sich an die Lehre von der Sünde das Kapitel vom Tode, an das Kapitel vom Tode die Lehre von der Unsterblichkeit, und an die Lehre von der Unsterblichkeit das letzte Kapitel der Eschatologie, der Artikel von der Auferstehung des Fleisches und der Verklärung der Erde zu einer neuen Erde mit einem neuen Himmel anreihet. Der Keim dieses neuen Lebens-Prozesses ist das erste Moment, welches — die Sünde erst möglich macht, aber auch am Ende überwältigt und ausscheidet, als die Negation, die sie von Anfang war und nun überwunden ist.

Die Sünde hat die successive Entwickelung des Verbandes zwischen Seele und Leib, näher zwischen dem Urmenschen, als der Seele, und der Menschheit, als dem Leibe Christi, zwischen der Menschheit, als der Seele der Natur, und der Natur, als dem Leibe der Menschheit, zwischen der Seele des einzelnen Menschen und seinem einzelnen Leibe unterbrochen, aber kraft der Erlösung nicht zerstört. Denn weil der Geist mächtiger ist als das Fleisch, weil Christus mächtiger ist als die geschaffene

Menschheit, die Menschheit mächtiger als die Natur, und jede einzelne Menschenseele mächtiger als sein Fleisch und Gebein, so ist auch damit dem Risse ein Ziel gesetzt, daß er nicht durch und durch gehen kann, und hiermit die Heilung bereitet. Der Grund der Erlösung ist mithin die Uebermacht des Geistes, welcher als ihm selbst immanent auch den Leib bedingt und endlich durchdringt nach der Bestimmung, wozu er gegeben ist.

Der Mensch ist demnach, — so vernehmen wir im Glauben, was wir im Glauben wachsend d. i. denkend mehr und mehr vermitteln, — der Mensch ist wirklich erlöset von Sünde und Tod zur Seligkeit und zum Leben: das Moment stetiger Selbstentwickelung ist auch durch dessen eigenmächtige Hemmung nicht verkommen, sondern von Gott selbst nach seiner fortwirkenden Gemeinschaft mit dem abgefallenen Menschenkinde erhalten und erneuert. Dieses Moment, — es ist dasselbe Moment, welches vor der Sünde ist, und nach der Sünde bleibt, — dieses Moment besteht nach seiner Ursache in dem Willen Gottes, welcher sich in der Schöpfung des Menschen und der Bestimmung desselben offenbart, nach seiner Wirkung darin, daß Ich sich selbst gleich ist. Es ist eine reiche Wahrheit, die in dem kurzen, mathematischen, abstrakten Satze ausgesprochen ist: Ich = Ich; denn die abstrakte Wahrheit erweiset sich konkret. Das Erste ist, daß das Ich unter allen Wandelungen sich selbst gleich bleibt, und auch in der Ablösung von seinem Leibe, der noch nicht Ich ist, sich nicht verlieren kann, denn es besteht wesentlich darin, daß es sich in sich selbst reflektirt. Kehrt doch selbst die liederlichste Seele, selbst in diesem Leben des Fleisches, selbst aus den äußersten Zerstreuungen, auf Augenblicke in sich

zurück, wenn es auch noch nicht zur wirklichen Sammlung und Besinnung kommt! Das Zweite ist, daß auch der Leib der Seele, der noch nicht sie selbst, sondern noch Nicht-Ich und dem Ich nicht adäquat ist, auch in seiner Ablösung vom Ich, zwar vom Ich, aber das Ich nicht von ihm entfernt ist, wie der Mensch zwar von Gott, aber Gott nicht in gleicher Weise von dem Menschen sich getrennt hat. So ist das Ich, als die Energie des Leibes, auch zu dessen Widererweckung, Aneignung, Durchdringung und Verklärung berufen *). Die Seele ist das Subjekt, welchem die Substanz, die Seele ist die Form, welcher der Stoff als ihr Inhalt angehört. —

Hier gilt es, noch eine sinnliche Vorstellung zu berichtigen, indem wir ihre Wahrheit in ihren Gränzen anerkennen. Es ist nicht ohne guten Grund gesagt worden: der Leib ist der Träger der Seele. Es ist wohl auch hinzugefügt worden: der Leib ist ein nothwendiges Uebel, das die Seele nicht entbehren kann, wie viel Noth es ihr auch macht. Die Wahrheit liegt zu Tage. Der Leib dient der Seele zum Träger und zur Stütze, wie, — — daß wir uns eines aus der Natur entnommenen, mithin unvollkommenen, weil der Seele nicht adäquaten Vergleichs bedienen, — — wie die Beine dem Vogel zu Trägern und Stützen dienen **): aber auch nicht mehr, sondern weniger, denn die Seele hat die He-

*) Dr. Gotth. S. v. Schubert: Geschichte der Seele. Zweite Ausgabe. §. 25. 26. 48. 49. In unseren Tagen pflegen Citate, je mehr sie sich mehren, desto weniger nachgelesen zu werden: wir möchten diesem Citate eine Ausnahme von dieser üblen Gewohnheit wünschen: denn das Citat unter dem Texte ist reicher, als der Text darüber.

**) Vergl. Dr. G. H. Schubert: Allg. Naturgeschichte. §. 82. 83.

bekraft in ihr selbst. Hieran entwickelt sich die höhere Wahrheit: **Nicht der Leib ist der Träger der Seele, sondern die Seele ist die Energie des Leibes, die ihn trägt und hebt;** bis zuletzt in gegenseitiger Durchdringung eins dem andern gleich wird. An der Seele bewährt sich mithin das erste Moment, welches wir in der Geschichte des Sündenfalles erkannt haben, die Selbstentwickelung in ihrem Fortschreiten: an dem Leibe, welcher zunächst das Passivum dieser Selbstentwickelung ist, das zweite Moment, nämlich die Hemmung, der Fall und die Schwere: die Schwere ist recht eigentlich die Folge des Falles. Das erste Moment ist nach seinem Begriffe unvergänglich: das zweite Moment stirbt nach seiner Natur, die Hemmung der Entwickelung hört endlich auf, aber damit ist auch die Hemmung des leiblichen Prozesses, damit ist auch der Tod des Leibes überwunden, und die gesammte Natur zur Verklärung berufen.

Es fragt sich jetzt, ob wenigstens in dieser Gedankenbewegung die Schwere des Leibes dem Gedanken hat folgen können: der Gedanke wird selbst von dem Leibe gehemmt in seiner Bewegung und von dem Tode gestört in seinen Wegen. Hier ist recht eigentlich der Ort, wo das Denken am sprechendsten erfahren kann, daß es, ohne zuvor die **Erlösung** erfahren zu haben, weder Sünde, noch Tod zum Bewußtseyn bringen kann *). Namentlich ist aber die Erkenntniß von der Unsterblichkeit und von der Auferste-

*) Eben darum ist auch das Bewußtseyn ohne die objektive Thatsache der Erlösung, und die Erkenntniß der Sünde insbesondere ohne Aufhebung der Sünde nicht möglich, sondern so viel Sünde, so viel Finsterniß. Zerstr. Bl. aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juristen. II. S. 150. 151.

hung kein einseitiger Verstandes-Akt, sondern die sittliche Erhebung des Willens in das Gebiet der Freiheit kraft der Erlösung. Zu einer solchen Erkenntniß, welche die Schranken der Sünde und des Todes bewältigt, ist nichts so unerlaßlich, als daß ihr den Geist erhebt von den Lüsten dieser Erden, und euch dem schon jetzt ergebt, dem ihr einst vereint sollt werden. Ohne diese Präsenz der Kräfte der zukünftigen Welt kann der Mensch zu keiner Gewißheit seiner selbst kommen. Wer am Boden des natürlichen Lebens haften und im Sumpfe stecken bleibt, und die Seele dem Leibe unterwirft, der wird auch im naturalistischen Pantheismus ertrinken. Diese Macht, nicht liegen zu bleiben, sondern vom Falle wieder aufzustehen, ist das erste Moment, nämlich das Moment, welches dem Falle vorausgeht, aber nicht dahinter zurückbleibt: der Fall selbst ist das zweite Moment, mit welchem das erste Momente ringet, bis es siegt.

Wir haben bis jetzt die beiden Momente, welche an der Geschichte des Sündenfalls heraustreten, die Entwickelung und deren Störung, das Gehen und Fallen, das Leben und den Tod, welchem das Leben vorangeht und nachfolgt, nach allen Seiten zu unterscheiden gesucht, um desto bestimmter ihre Wechselwirkung in dem weiteren Prozesse, welcher nach dem Sündenfalle als ein Kampf des Lebens mit dem Tode sich entwickelt, zum Bewußtseyn zu bringen. Wo diese beiden Momente, die Möglichkeit der Sünde, in welcher auch ihre Ueberwindung zuvor gegeben ist, und die That der Sünde, nicht unterschieden werden, da entsteht trübe Vermengung und Konfusion: es wird ein Moment mit dem andern verwechselt, oder es wird nur eine Seite einseitig zum Bewußtseyn gebracht,

ohne daß der andern zur Erkenntniß der Wahrheit ihr Recht geschieht.

Wer an der Geschichte des Sündenfalles die erste Seite derselben einseitig festhält, wer den Fortschritt, der dem Falle vorausgeht und folgt, ohne den Fall dazwischen auffaßt, und von dem Falle selbst nicht unterscheidet, der bedarf keiner Erlösung: wer umgekehrt das zweite Moment ohne das erste heraushebt, verkehrt den Erlöser in einen deus ex machinâ. Das erste Moment allein erzeugt den abstraktesten Pelagianismus, das zweite Moment allein Manichäismus und Flacianismus.

Aus derjenigen Einseitigkeit, welche auf der ersten Seite gedankenlos ausruht, erwächst, in Folge der ermangelnden Bewegung des Begriffs, der seichte Irrthum, als wenn Bewegung ohne Fall, Fortschritt ohne Stockung nicht möglich sey: oder es wird vielmehr zwischen den Momenten der Bewegung und des Falles ganz nicht unterschieden: es wird dem plumpen Falle zugeschrieben, was nur der Möglichkeit des Falles, als Negation, zukommt. Die entgegengesetzte Einseitigkeit führt folgerecht zu der ihr häufig von der anderen Seite vorgeworfenen Einbildung paradiesischer Stagnation, womit das Mährchen von dem Schlaraffenlande zusammenhängt, als wenn der Mensch eigentlich so, wie er unmittelbar war, im Paradiese hätte sitzen bleiben sollen. Das wollte aber grade der gefallene Mensch, und darum wurde er mit Gewalt herausgetrieben, und aller Rückgang abgeschlossen.

An den angedeuteten Unterschieden, deren weitere Ausführung gegenwärtig Noth thun möchte, ist es auch zu erweisen, ob und wie weit die gegenwärtige Philosophie die Kantische und Schillersche Ansicht vom Sündenfalle

gründlich d. h. philosophisch überwunden hat. Kant meinte vor Zeiten, daß der Ausgang des Menschen aus dem Paradiese nichts anders, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelbande des Instinkts zur Leitung der Vernunft, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sey. Und was Kant anno 1786 gedacht, gelehrt und geschrieben hat*), das hat Schiller anno 1789 wörtlich nachgedacht, nachgelehrt und nachgeschrieben **). Ist es nun dasselbe, was die spekulative Philosophie anno 1838 nachdenkt, nachlehrt und nachschreibt? Die Antwort darauf ist in dem Vorstehenden enthalten, sie ist aber nicht aus diesem Jahre entnommen, sondern aus allen Jahren, welche dieses Jahr hinter und — in sich hat.

Wir können uns also jetzt zunächst an die Kant-Schillersche Vorstellungen und Vorlesungen halten, deren Eigenthümlichkeit umgekehrt darauf beruht, daß sie von allen ihren Vorfahren abstrahiren und für sich seyn wollen. Es ist merkwürdig, wie auch in Schillers Vorlesung über die Mosaische Urkunde von der ersten Menschengesellschaft statt des lebendigen Begriffs, welcher nicht ohne Bewegung bleiben könnte, die erste beste Vorstellung mit derselben Trägheit und Bewegungslosigkeit sich niedergelassen hat, welche sie dem paradiesischen Zustande zum Vorwurf zu machen geneigt ist. In dieser bornirten Vorstellung zeigt sich einerseits die zäheste Einseitigkeit, welche an dem ersten Momente ohne Unterscheidung haften bleibt, andererseits

---

*) Im. Kant: Muthmaßlicher Anfang der Menschen-Geschichte. Siehe Kant's vermischte Schriften. III. S. 45.

**) Fr. v. Schiller sämtl. Werke. VII. S. 32. folg.

die trübste Konfusion beider Seiten, weil sie nicht als zwei Seiten unterschieden werden. In der ersten Beziehung gratulirt Schiller dem Menschengeschlechte feierlichst zu seinem Sündenfalle, als zu einem Riesenschritte seiner moralischen und intellektuellen Vervollkommnung: der Sündenfall ist ihm, wie er ist, der glorreichste Julitag der Emancipation und Selbständigkeit. Es sind ihrer Viele, die dieser Ansicht angehören, so weit sie auch unter dem Versteck anderer Formeln darüber hinaus zu seyn meinen. Andererseits verwechselt der sonst so wackere Docent, als wenn alle Denkkraft in wüster Abspannung schlafen gegangen wäre, einmal den Verlust der Unschuld mit der Schuld, und dann wieder die moralische Unvollkommenheit mit der Sünde. Sogleich gewinnt aber wieder das moralische Gefühl, aber ohne zum Gedanken zu kommen, das Uebergewicht, und nun will er die liebe, unschuldige Jugend um der Unschuld willen möglichst lange in der Konfusion erhalten: die Jugend soll den Sündenfall, der sich in jedem Menschen wiederholt, bejammern, während er ihn selbst als die Morgenröthe moralischer Selbständigkeit mit Jubel begrüßt. Aber der Gipfel des Mißverständnisses ist mitten in der abstraktesten Scheidung der Natur und des Geistes die Konfusion auch dieser beiden Sphären, wornach der Mensch erst nur das vollkommenste Natur-Produkt war, bis er durch die Heldenthat der Sünde zu einem unvollkommenen moralischen Wesen, aus einem Automat zur sittlichen Freiheit sich erhob. Wenn hiernach der Mensch anfänglich nur zur Natur gehörte, so scheint er erst durch die Sünde zu dem qualitativen Unterschiede von allen anderen Naturgeschöpfen sich selbst hervorgearbeitet zu haben: wär' es einem Affen, oder einem Schaafe

oder einer Pflanze eingefallen zu sündigen, so hätten's diese Natur-Racen auch weiter bringen können. Nach der Schillerschen Vorlesung wird der thierischen Natur durch die Sünde der Weg zur Freiheit und Menschheit eröffnet: nach der Mosaischen Urkunde sehen wir an der Schlange, wie umgekehrt der Geist durch die Sünde der thierischen Natur verfällt. Es ist allerdings wahr, daß die Sünde die Freiheit zur Voraussetzung hat: darum kann nur ein Geschöpf sündigen, das über der Natur steht; aber daraus folgt nicht, daß auch umgekehrt der Begriff der Freiheit die Sünde zur nothwendigen Folge haben müßte.

Daß die Entwickelung des endlichen Geistes zum vermittelten Bewußtseyn nicht von der Sünde bedingt ist, sondern vielmehr durch die Sünde gestört wird, ist schon oben nachgewiesen worden. Es hat sich namentlich die Möglichkeit einer normalen und sündelosen Entwickelung des endlichen Geistes aus der Stetigkeit der Entwickelungs-Momente erwiesen, von welchen der Geist zwar jedes einzeln passiren muß, aber keines ohne den Zusammenhang mit den übrigen Momenten zu passiren braucht, welcher wieder durch den Zusammenhang mit dem Ursprunge gesichert wird: hierdurch ist der Mensch in allen Sphären der Subjektivität vor der Selbstheit, in allen Sphären der Objektivität vor dem kreatürlich-pantheistischen Selbstmorde aller Art geschützt: er kann ohne Fall vorwärts gehen, wenn er sich dieser stetigen Verbindung nicht selbst verlustig macht. Allein hiergegen ist eingewendet worden, daß die Stetigkeit der Entwickelung zwar in der Höhe dialektisch sich erweise, aber im Laufe der Entwickelung nicht zum Bewußtseyn komme, indem vielmehr zunächst jedes Moment sein Recht für sich behaupte und

allein gelten wolle. Wer auf der zweiten Stufe steht, so sagen unsre Gegner, der steht noch nicht auf der dritten, noch weniger auf der vierten: wer aus dem Vaterhause gegangen ist, der ist nicht auch zugleich drin. Wir wollen uns diese Vergleichung eines geistigen Verhältnisses, welches nur ohne Sünde statt findet, mit einem natürlichen, welches aus dieser Welt der Sünde entnommen ist, gefallen lassen, wiewohl der Unterschied zu Tage liegt. Aber nun halten wir auch unsere Gegner beim Worte. Wer auf der zweiten Stufe steht, der steht noch nicht auf der folgenden, aber er hat doch nicht allein die zweite Stufe unter sich, sondern er hat und sieht auch die folgenden vor sich, er verlangt und steuert nach ihnen, er steht damit in Verbindung. Erst die Sünde isolirt die Stufen, nur daß sie die Erlösung potentiell wieder verbunden hat. So mag es auch wahr seyn, daß der Sohn, wenn er das Vaterhaus verlassen hat, nicht mehr darin ist: es ist aber nur so viel wahr, daß er nicht mehr körperlich, nicht mehr unmittelbar drin ist: aber im Geiste ist er doch noch im Vaterhause, er bleibt mit ihm in Verbindung auf jeder Station: erst die Sünde hat diese Verbindung zerrissen, welche die Erlösung potentiell wieder hergestellt hat. Glieder einer Kette sind dieses nur insofern, als sie zusammen gehören: so verhält es sich auch mit den Momenten oder Stufen einer Entwickelungsreihe: die Abstraktion von dem Zusammenhange derselben ist selbst ein Zeugniß von der Sünde und deren Abnormität.

Wie die Entwickelung des Bewußtseyns, oder die intellektuelle Seite des Menschen, so wird auch die Entwickelung der Freiheit, oder die moralische Seite des Geistes, die Freiheit, von dem Akte der Sünde nicht allein

nicht gefördert, sondern vielmehr gehemmt und gestört. Es ist eben wiederum die Folge der Sünde, daß der Akt der Verstockung als ein Riesenfortschritt hat angesehen werden müssen. Die Bewandtniß um diese Verwechslung hat sich durch die Unterscheidung der einzelnen Momente schon aufgeklärt. Ohne Freiheit keine Sünde! Das ist die Wahrheit. Ohne Sünde keine Freiheit! Das ist die Lüge der Schlange, mithin recht eigentlich das πρῶτον ψεῦδος. Wie die Sünde durch die Freiheit möglich wird, so wird die Freiheit durch die Sünde unwirklich. Die Sünde zeugt von der Freiheit und führt zum Gegentheil.

Aus der ersten That der Sünde folgt mithin Unfreiheit, aus der Unfreiheit, als Folge der Sünde, folgt wieder die Erblichkeit der Sünde im ganzen Menschengeschlechte, welches Eins ist, so wie aus dem auch daseyenden Gegentheile der Sünde, aus der Entwickelungs- und Erlösungsfähigkeit, die Zurechnungsfähigkeit. Die Erblichkeit der Sünde ist der stärkste Ausdruck für die Unfreiheit, welche die Sünde, als Geschehenes, zur Folge hat: wie vorher die Sünde nach ihrer Möglichkeit als zur Freiheit wesentlich auch erblich war, so wurde nun nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Neigung, der Hang zur Sünde, die Ohnmacht dagegen, erblich. Dieser Unfreiheit und Ohnmacht zum Guten gegenüber steht die Erlösungsfähigkeit: sie ist die Wahrheit der Freiheit, deren sich der Mensch auch nach der Sünde bewußt bleibt. Unsere Erörterungen beschränken sich zwar zunächst auf den Sündenfall, aber der Sündenfall steht selbst nicht allein da in der Weltgeschichte; diese ist vielmehr davon bedingt, daß Sünde und Tod doch nicht

Recht behalten. Es kann daher bei Betrachtung der Sünde von der ihr zur Abhülfe kommenden Erlösung nicht abgesehen werden; das erste Moment, welches am Sündenfalle als ihm vorausgehend und folgend sich zeigte, ist nach seiner Fortdauer wesentlich der Erlösungskeim selbst.

Hiermit unterscheidet es sich eben sowohl von dem Sündenfalle selbst, als es damit zusammenhängt. Zur rechten Verständigung ist aber nichts so wichtig, als der Anfang oder Ausgangspunkt. Und der wirkliche Anfang ist, den Anfang der Sünde anzuerkennen, näher in dem Sündenfalle die erste That der Sünde als historisches Faktum zu begreifen. So gewiß sich dasselbe in jedem Gliede der Menschheit wiederholt, so gewiß ist es auch einmal zum ersten Male verschuldet. Die Sünde hat wesentlich einen Anfang, der einmal geschehen ist, so gewiß als sie der Geschichte des endlichen Geistes angehört. Von diesem Anfange kann sich kein folgendes Glied lossagen, so wenig es von ihm selbst, oder von dem ersten Anfange in der Kindheit, als von einem ihm fremden, sich absolviren, oder seine eigenen Sünden, als unbewußte, verläugnen kann. Von Adam kann ich mich so wenig, oder wenigstens nicht mehr, als von meiner fast unbewußten Kindheit lossagen. Es ist merkwürdig, daß selbst diejenigen, die im Allgemeinen gegen das leidige Nichtwissen und Nichtwissenwollen, namentlich gegen alle unaussprechliche, unbeschreibliche, unbegreifliche, gedanken- und namenlose Potenzen nach Anleitung der Hegelschen Philosophie auf das fertigste zu eifern wissen, dessenungeachtet, sobald es auf das Kapitel der Sünde kommt, den Anfang derselben weit hinaus in das Zeit- und Gedan-

kenlose verschieben, Apfelbiß und Brudermord als Mythen zu bloßen Ideen verflüchtigen, und nunmehro umgekehrt auf das heftigste gegen diejenigen eifern, welche die Sünde in ihrem zeitlichen Anfange erkannt haben. Ueber diese Erfahrung wäre ein Buch zu schreiben. Hier kommt es darauf an, über die Sünde nach ihrem wesentlich endlichen Anfange und historischen Verlaufe mehr und mehr zur Verständigung zu kommen.

Hierzu gehört wiederum nichts so sehr, als Unterscheidung, um die Konfusion der Momente zu überwinden. Auch am Anfange der Sünde sind wiederum zwei Momente zu unterscheiden: ein Anfang mit dem Anfange der Zeit, und ein Anfang nach dem Anfange der Zeit. Die Möglichkeit der Sünde ist die Willkühr: und diese ist der ideale Anfang der Sünde, welche mit dem Anfange der Zeit, mit der Schöpfung des endlichen Geistes eintritt. Hiervon unterscheidet sich der reale Anfang, welcher das, was als Negation dem Begriffe angehört, gegen den Begriff thut, ißt, realisirt. Jener ideale Anfang ist nothwendig, als Bedingung der Freiheit: er ist von Gott gesetzt; dieser reale Anfang hingegen ist willkührlich, und kann nur als ein bestimmtes, einzelnes, endliches Menschen-Faktum eingetreten seyn, in welchem zuerst die Negation zur Lust reizt, das Nichtige zu verwirklichen. Der ideale Anfang der Sünde würde ohne die That derselben den Menschen in seiner historischen Entwickelung als Erbmöglichkeit begleitet, aber auch Schritt für Schritt immer mehr im Gegensatze zur positiven Bestimmung des Menschen als Negation sich erwiesen haben. Der reale Anfang der Sünde hat hingegen umgekehrt das Wachsthum derselben als fortwuchernde Erbsünde zur Folge.

Die erste Sünde kann insofern als die kleinste angesehen werden; sie ist auch wirklich als Apfelbiß in der Urkunde der Offenbarung bezeichnet.

Die Sünde selbst besteht nach ihrem Anfange und Fortgange wesentlich darin, daß das Nichtige nicht nichtseyn will: aber es kann nicht, nicht nichtseyn: es kann sich nicht selbst realisiren. Darum nannten wir es tantalisch; darin besteht seine Ohnmacht. Aber das Nichtige wird dennoch gewollt: hiermit verunreinigt es den Willen des Subjekts: es lähmt, hemmt, stört und beflekt jeden Schritt der Fortbewegung. Dieß ist seine Macht: und diese Macht wächst mit der Zeit: sie wuchs alsbald in reißender Schnelle vom Apfelbisse bis zum Brudermorde.

Indem hiermit auf der einen Seite der ganze Ernst des Menschen, der Schmerz über seinen Schaden in Anspruch genommen wird, so daß jeden, wie den ersten Sünder, Furcht und Entsetzen ergreift, hat dennoch auf der andern Seite von jeher auch in ernsteren Zeiten die älteste Erzählung von dem Sündenfalle den Scherz und Muthwillen, den Spott und das Lachen herausgefordert. Es ist nicht zu verkennen, daß sich hierunter nicht allein in neuerer, sondern auch in älterer Zeit allerlei Sünde und Hochmuth, vor Allem der Mangel des eignen Sündenbewußtseyns und Unkenntniß des Schadens auf lustige Weise zu verstecken gesucht hat. Dessenungeachtet hat auch diese Seite der Ironie ihre Geltung: sie rechtfertigt sich zunächst daraus, daß der Anfang nach der äußern That wirklich klein war: darum ist es eben der Apfelbiß, der das Lachen weckt. Die tiefere Rechtfertigung liegt aber in dem erst noch dunkeln Gefühle der Freiheit, ohne

welche

welche keine Sünde möglich gewesen, und dieses Gefühl der Freiheit hat wieder seinen Grund darin, daß diese Freiheit — das erste Moment — kraft der Erlösung als Erlösungsfähigkeit wirklich da ist, und den Sieg zum Voraus verkündigt, wie auch die Sünde noch wüthe, welche der Leute Verderben ist. Die weitere Rechtfertigung dieser an der Sünde selbst hervortretenden und von ihr nie ganz unterdrückten Lichtseite liegt mithin geschichtlich darin, daß die Schlange doch nicht den Sieg davon getragen, sondern ihre Lüge zur Wahrheit verwandelt worden ist: davon trägt jeder Mensch etwas in seinem noch dunkeln Gefühle, als der Geburtsfülle des Bewußtseyns. Darum ist es auch eigentlich die Schlange, welche der Muthwille und Spott trifft, der nicht selten in gefährlichen Uebermuth ausarten mag. In Beziehung auf die listige und doch mißlungene Verführung ist selbst das Wort des Herrn als Spott und Ironie gedeutet worden, wenn Er spricht: Siehe, Adam ist worden, als Unser Einer, und weiß, was gut und böse ist.

Wir sind jetzt so weit vorgeschritten, das wir den dunkel verworrenen Knäuel der verschiedenartigsten Mißverständnisse über die Sünde nach zwei Seiten sich entwirren und entwickeln sehen. Hier nur Jammer über die Sünde, als wenn ihr nicht ein ewiges Gutes voraus gegangen und — erlösend gefolgt wäre: dort ein übermüthiger Spott über die eigene Schuld und Schande, im gänzlichen Verkennen, daß diese des Menschen Schuld ist, aber die Gnade, die ihn rettet, nicht seinem Verdienste, sondern der Schöpfung und der Fortsetzung derselben, der Erlösung, zukommt; denn die Erlösung ist in der Schöpfung des Menschen

selbst nach ihrer Möglichkeit zugleich mit der Möglichkeit der Sünde zuvorgegeben. —

Allen diesen Konfusionen liegt einmal die Verwechslung der beiden Momente an der Sünde zum Grunde, nämlich der Möglichkeit mit der That, so wie des Fortschreitens, welches wirklich vorwärts kommt, mit dem Entlaufen, das zum Falle kommt. Die weitere Veranlassung zu den gerügten Verwirrungen giebt dieselbe Thatsache, welche zur Entwirrung bestimmt ist, nämlich die Thatsache der Erlösung, indem diese selbst ignorirt, und dennoch ihre auch vor der Annahme objektiv sichtbare Wirkung der Sünde zugeschrieben wird, gegen welche sie verordnet ist. Es ist der leidige Schluß: post hoc, ergo propter hoc, welcher dieser Verwechslung zum Grunde liegt. Daß aber die Erlösung ignorirt, ja als Thatsache in der Zeit, als historisches Faktum geläugnet wird, das kommt eben selbst aus der Sünde, welche als Entfernung von Gott auch das Verhältniß Gottes zum Menschen nur als transcendent sich vorstellen kann, und den Begriff der stetig fortgehenden Schöpfung verdunkelt, wodurch der Mensch auf sich reducirt wird, und nun auch sich und seiner Sünde zuschreibt, was der fortgehenden Einwirkung Gottes gegen die Sünde zu verdanken ist. Wir haben wirklich gesehn, wie die Sünde ihr Gegentheil hervorruft, und die Erinnerung an jene auch darüber hinausführt: aber diese Erscheinungen erklärten sich nicht aus der Sünde selbst, — wie die moderne Aufklärung meinte, — sondern aus dem Momente, welches ihr vorausgeht und nachfolgt. Dieses ist die wahre felicitas culpae, welche sich von der Kant-Schillerschen Vorstellung wesentlich unterscheidet.

Zu einer allseitigen Verständigung über die Geschichte vom Sündenfalle, über die Sünde und die Erlösung, so wie über die Folgen beider historischen Thatsachen gehört wesentlich die Geschichte selbst, aber nicht allein die Geschichte der Sünde, sondern auch die Geschichte der Vorstellungen darüber in ihrer phänomenologischen Succession, und hierher gehört wieder nicht allein die Literatur und Dogmengeschichte im Bereiche der Theologie, sondern auch die successive Behandlung dieses reichen Thema's in der Welt, namentlich im Volke. Der Sündenfall ist namentlich auch ein Gegenstand der Volkspoesie geworden, nicht allein der ernsten, sondern auch der heitern. Die alte Geschichte von dem Paradiese und dem Verluste desselben, von der Schlange und dem Weibe, von dem Apfelbisse, von dem Verstecken und Verhüllen, von dem Fluche und von dem Segen der Verheißung nimmt zunächst den vollen Ernst jedes Adamskindes in Anspruch: denn es handelt sich nicht um eine isolirte Thatsache, die sich irgend einmal mit einem einzelnen Menschen begeben, und damit vorüber gegangen wäre: die Geschichte steht vielmehr, so alt sie auch ist, mit allen Adamskindern in Verbindung: sie berührt jeden, der sie hört, weil sie jeder selbst erfährt: es ist nicht eine fremde Krankheit, worüber sie klagt, sondern es liegen an derselbigen Krankheit seit 6000 Jahren alle Menschen bis auf diese Stunde krank: die Krankheit mahnt zugleich an die schmerzliche Kur, der sich die Patienten ohne Unterschied unterwerfen müssen. Dennoch, dennoch ist dieses mißliche Thema unter denselben Menschen, welche darunter leiden und kämpfen, um so mehr ein Gegenstand kurzweiliger Unterhaltung geworden,

als einmal der Paradieseszustand vorausgeht, dessen Anmuth noch immer durch alle Leiden hindurchbricht, und zweitens der erste Anfang der Sünde anscheinlich sehr geringfügig ist. Dennoch ist damit das Interesse des Scherzes an dem Verderben noch nicht erklärt, denn das Paradies ist verloren, wie können wir uns daran freuen? und der erste kleine Anfang ist zu einem Meere von Sünde, Noth und Tod angeschwollen. Im Allgemeinen erklärt sich aber der wunderliche Gegensatz aus der logischen Nothwendigkeit der Negation, wornach jede Sache zwei Seiten hat, und mithin auch keine Empfindung allein herrschen kann, vielmehr jede ihr Gegentheil hervorruft. So erweckt auch die Geschichte vom Sündenfalle zunächst die allgemeine, noch unmittelbare und ungetheilte Theilnahme an einem uralten Ereignisse, womit sich die Geschichte der Menschen eröffnet: aber diese unmittelbare und ungetheilte Theilnahme theilt sich demnächst in die entgegengesetzten Seiten: denn wie der Sünde selbst ein anderes Moment entgegensteht, und vorausgeht und nachfolgt, so tritt auch dem Schmerze über die Sünde das entgegengesetzte Gefühl des Jubels über die Rettung daraus zur Seite. Weltlich verwandelt sich dann dieser geistliche Jubel in allerlei Scherz und Muthwillen, in die Saturnalien, womit die Unfreien ihrer vorübergehenden Unfreiheit spotten, und in — die Karnevals-Lustbarkeiten, die auch ihr Recht haben. Auf diese Weise ist das schwere Thema aus dem dritten Kapitel der Genesis nach seinen beiden Seiten auch an das Volk gekommen, und zur Volksunterhaltung benutzt worden: wir sehen es in den Marionetten-Theatern und Guckkasten figuriren, wobei es an Ausartungen und welt-

lichen Freveln nicht fehlen kann. Vornämlich hat aber die Bänkelsängerei auf den Jahrmärkten sich heiser daran gesungen, gleich als wäre der Schade nicht der eigne, wiewohl andererseits die heisere Stimme selbst zu den Nachwehen gehört. So hörte man vor Zeiten noch mehr als jetzt zum Unisono des Leierkastens die Historie von Adam, Eva und der Schlange ertönen in aller Breite und Einförmigkeit, in aller Redseligkeit und Zweiseitigkeit.

Die Lehre von der Sünde und von der Erlösung ist die allgemeine Lebensfrage. Es könnte wohl seyn, daß ein ernster Christen-Mensch an diesen Erörterungen Anstoß nehmen könnte, als sey das Thema nicht ernst genug gehalten. Wir fragen ihn, ob die Sünde oder die Gnade größer ist. Der rechte Christenglaube überwindet allen Jammer: er ist so lange noch von dem Subjekte abhängig und dem Gefühle preisgegeben, so lange er nicht über das Gefühl der Sünde hinauskommt. Andererseits wird es aber nicht fehlen können, daß auch manches leichtfertige Adamskind über diese philosophische Sündentheorie in Spott und Lachen ausbricht. Wir möchten ihm sein Recht dazu nicht sowohl bestreiten, als erklären. Ja, wir nehmen keinen Anstand, ein eben so gepriesenes als verschrieenes Weltkind, welches auch darüber lacht, zum Beispiele anzuführen. Wir finden dieses Weltkind, — zwar nicht mehr jetzt, denn es ist bereits zu einem andern Leben abberufen, aber doch vor langen Jahren, die wir uns vergegenwärtigen, — wir finden das muntere Weltkind — auf dem Jahrmarkte zu Plundersweilen, wo sich das Leben der unsterblichen Menschen im Handel und Wandel um allerlei Plunder bewegt. Hier hören wir das Neueste aus

Plunderswweilen, und zwar zum Leierkasten. Der Leierkasten gehört wesentlich in diese Plunderwelt mit ihrem tiefern Hintergrunde, und in das Alltags-Leben, dem der Sonntag zu fehlen scheint: in seinen Tönen verbindet sich der äußere, muntere Aufruf zu Lust und Tanz mit einem tiefinnerlichen Schmerze und heiseren Wehrufe. Es kommt zu keiner rechten Freude, die den Sieg davon trüge: sondern eins ist noch neben dem andern. Hiermit ist die Scene der Welt und des Jahrmarkts gezeichnet, nach dem Leben gezeichnet: das Bild des Lebens sey zuvor durch die Reflexion gegangen oder nicht. Es wäre schlimm, wenn uns ein solches Lebensbild nichts zu sagen hätte, wenn gar keine ernste Wahrheit darin wäre. Genug es ist da, es steht vor uns, wie es leibt und lebt. Wir fühlen's alle, ehe daß wir's schon verstehen: so fühlen wir auch den mystischen Widerspruch von Scherz und Schmerz, ohne daß wir ihn erklären könnten. Dieser Widerspruch haftet eben sowohl an dem Thema, als an dem Akkompagnement. Oder wen hätte wohl nie die tiefe, wehmüthige Melancholie des Orgelkastens berührt, wen hätte nie die muntere neckende und weckende, schellende und gellende Melodie dieser Leier-Orgel, wornach die Kinder hüpfen und springen, zu bewegen vermocht? Durch dieses Akkompagnement ist der Aufschluß über sein Thema vorbereitet. Es zeigt sich daran, warum und wie die traurige Geschichte vom Sündenfalle zum Leierkasten auf den Jahrmärkten gehört: der Leierkasten ist selbst traurig und — lustig.

So hat sich auch der Betrübniß über die Sünde frühzeitig die Freude über die glückliche Wendung der schlimmen

Sache angeschlossen: denn der großen Schuld ist noch größere Huld nachgefolgt, woraus sogar der unselige Irrthum entstanden ist, als wenn die gute Wendung das Verdienst der Schuld selbst sey. So kommt es, daß sich in diesem einzigen Gegenstande nicht allein Leid und Freude überhaupt, sondern auch wahre und falsche Freude, wahrer und falscher Schmerz, und noch überdieß Wahrheit und Irrthum selbst begegnen und vermischen.

Wir fallen daher nicht aus unserm Texte, wenn wir zum Schlusse dieser Reflexionen, wie zur Erholung, den Jahrmarkt zu Plundersweilen besuchen, wo zur Historie vom Sündenfalle bald ein „O w e h!" bald ein „J u c h h e!" durchklingt, aber beides im „Orgelum Orgelei" seinen gleichmäßig wiederkehrenden Refrain findet, und darauf, als auf seinem Grund-Tone, ausruht. Das Gedicht wäre nie und nimmermehr entstanden, wenn nicht den Dichter irgend einmal, verstanden oder unverstanden, dieser wunderlich summende Ton des Leierkastens mitten im Drängen, Treiben und Schuppen des Jahrmarktslebens ergriffen, bewegt, bis zum Anfange unserer Geschichte zurückgeführt, und bis in die Mitte ihrer Erfüllung geleitet hätte, wie im Traum' und Zauber.

Bedeutende Menschen pflegen gelegentlich mit einer ganzen Schaar unbedeutender Sonderlinge dieses gemein zu haben, daß sie gegen diejenige Seite des Lebens, welche ihnen je in ihrer Zeit als einseitig überwiegend entgegentritt, den Gegensatz, als Gegendruck, je zuweilen bis zum Extreme hervor zu heben beflissen sind. Auch der D i c h t e r, dem wir so eben auf dem Jahrmarkte begegneten, hat mehr als einen Jahrmarkt mitgemacht: er hat die

verschiedensten Perioden der Zeit erlebt: er hat nicht unterlassen, in jeder als ihren poetischen Antipoden und Ueberwinder sich zu erweisen: es hat aber auch nicht fehlen können, daß er eben darum nach dem Gesetze der Polarität zur Herstellung des Gleichgewichts sein eigner Gegenfüßler geworden ist. Auch die Lehre vom Sündenfalle hat ihn auf das verschiedenartigste berührt. Bald nimmt er Partei gegen die Flachheit und Seichtigkeit der Aufklärung, die über das centnerschwere Faktum, welches Jahrtausende von Elend zur Folge gehabt, und selbst dem Sohne Gottes so schwer geworden ist, federleicht hinwegschlüpft: er will es nur selten, etwa des Jahres einmal, zur Betrachtung gezogen wissen, damit es in seinem Ernste geehrt und vor jedem Leichtsinne bewahrt werde; bald sehen wir ihn selbst im Jahrmarkts-Muthwillen das Verborgene scherzhaft veröffentlichen und profaniren, wir sehen ihn auch mehr als einmal gegen die einseitige Lehre von der gründlichen und totalen Verderbniß der Menschen bis in das Extrem sich zur Wehre stellen. Dort erkennt er eine „Erbsünde", und wer dieser Lehre spottet, der hat es mit einem hitzigen Gegner zu thun: hier anerkennt er eben sowohl eine „Erb-Tugend", d. h. die Erlösungsfähigkeit; dort fühlt er die Niederlage, die dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsam ist: hier ahnet er den Sieg, als wär' er schon errungen. Er hat sich mit diesen Fragen auch in Zeiten, welche sie für immer beseitigt zu haben glaubten, vielfältig und angelegentlich beschäftigt: bis zu der Einseitigkeit der Kant-Schillerschen Theorie konnte er niemals herabsinken: dennoch mag er vielleicht auch nie auf die Dauer zu einem wirklichen

Gleichgewichte, zur wirklichen Einheit der Gegensätze hindurch gedrungen seyn. Aber wozu den ganzen, noch ungetheilten Menschen ein gutes, weil auf der Wahrheit ruhendes Vertrauen — das Glauben — unmittelbar erweckt und erleuchtet, wozu der Philosoph mittelst des göttlichen Gedankens zurückkehrt oder vielmehr vorwärts sich erhebt, dazu erhebt den Dichter zur günstigen Stunde die Poesie, die wirkliche Poesie, die Poesie, die nicht der Dichter macht, sondern die höhere Macht, die den Dichter macht, schafft, faßt, hebt. Auf diesem Wege kommt er — in guter Stunde — zu der Einheit der beiden Seiten, welche der Verstand nicht vereinigen kann, zu Einblicken und Einsichten, die gleichwohl nicht zu einer stets Rede stehenden, wohl begründeten Lehre werden.

In diese Kategorie gehört auch das leichtfertige Jahrmarktslied: es kommt nur darauf an, daß wir die Leichtfertigkeit des Dichters mit ihrem tiefen Hintergrunde wohl unterscheiden von der vulgären Leichtfertigkeit des Lesers, der in allen diesen Orgeltönen nur Spaß und Muthwillen findet, aber auch diesen weder recht versteht, noch ganz empfindet, weil ihm die Folie dazu, nämlich der Ernst, unbewußt bleibt. Es sind nur wenige Worte, womit der Leierkasten die Geschichte vom Sündenfalle begleitet, um die Thatsache mit ihren traurigen Folgen anzuerkennen, und zu beklagen, aber auch zu belachen. Es ist damit in der Kürze Beides ausgedrückt, die Naivetät und Wahrheit des Glaubens, wie die Ironie über die Einseitigkeit der Klage, der Wehruf über den Fall, wie der Jubel über den Sieg. Beides ist auch wirklich in den schmelzenden Tönen des den Gesang begleitenden, dämpfen-

den und hebenden, weinenden und scherzenden Instruments ebenso verbunden, wie in der Welt selbst in Folge der Sünde und der ihr auf den Fuß folgenden Erlösung überall Leid und Freude, Last und Lust, Schmerz und Scherz gepaart ist: auch die Sprache berührt sich in diesen Extremen. Der Schmerz kommt aus der Sünde, die Freude aus der Erlösung, wie oft auch wieder die Freude durch die Sünde entstellt, der Schmerz durch die Erlösung gehoben werde. So lange die Erlösung die Sünde nach nicht vollständig überwunden hat, so lange wird auch der Gegensatz von Leid und Freude in tausendfachen Mischungen die Brust der Menschen heben. Auch in dem Jahrmarktsliede wird die paradiesische Frömmigkeit der ersten Menschen, ihr Singen und Beten, so wie der Verlust derselben mit allen seinen Nachwehen in der Weise des einfachen Glaubens nach der Wahrheit anerkannt, aber der Schmerz gewinnt auf dem Jahrmarkte nicht die Oberhand; denn alsbald zeigt sich im Hintergrunde der Spott und Scherz, nicht allein der Scherz über die naive Vorstellung, als wenn die ersten Menschen im Paradiese gleich fix und fertig gewesen, sondern auch der muthwillige Spott über die Schlange, deren Intention am Ende doch vereitelt wird. Es würde freilich kein Mensch über Satan, Sünde, Tod und Hölle lachen, wenn diese Mächte nicht wirklich gebrochen und vorabgebunden wären durch die Gnade Gottes in Christo. Adam und Eva lachten Anfangs nicht; nun aber lachen wir. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Der gläubige Christ lacht ernst und demüthig dazu, wie das Lied: „Jesus meine Zuversicht" des Todes und der Hölle lacht: — der

ernsteste Christ lacht, weil er die siegende Gnade der Erlösung erkennt und die Rechtfertigung durch den Glauben erfahren hat: der Ungläubige lacht zwar leichtfertig und hoffärtig, aber daß er's doch kann, das zeuget davon, daß die Gnade objectiv und thatsächlich wirklich da ist, die auch ihm offen steht: ohne die unerkannte Einwirkung dieser Gnade würde ihm das Lachen vergehen.

Darum empfindet jeder Mensch, daß ihm ein Gedoppeltes inwohnt, welches mit einander in Widerspruch steht, ein Doppeltes, wovon dem Einen der Sieg zukommt, ohne daß darum das andere ganz weicht. Es ist dieses sich widersprechende Doppelgefühl als Wonne der Wehmuth bezeichnet worden. Das Eine ist das Gefühl nicht zu seyn, von dem eigentlichen, inwendigsten Seyn entfernt zu seyn, und — doch noch zu seyn; daran schließt sich schon das andere an: es ist das Bewußtseyn, das Insichsein, welches die Gemeinschaft mit dem innersten Seyn zu seiner Voraussetzung hat.

Das Eine beugt uns heilsam, und das Andere hebt uns heilsam. Aber es kann uns auch eins wie das andere gefährlich werden, weil sich die Sünde auch in das heilsame Gefühl oder das noch heilsamere Bewußtsein der Sünde, wie in das allgemeine Gefühl oder das heilsamere Bewußtsein der Gnade verdunkelnd, verkehrend und entstellend einschleicht.

Ohne die Geschichte der Erlösung ist auch eine Geschichte des Sündenfalles nicht möglich: ohne Erlösung ist nach dem Sündenfalle überhaupt keine Geschichte möglich. Die Erlösung ist die Wiederherstellung der durch den Sündenfall unterbrochenen Geschichte.

Die Sünde tödtet, aber die Gnade macht wieder lebendig. Das Menschenherz verdammt, weil es nicht alle Dinge kennt: aber Gott ist größer, als unser Herz, weil er alle Dinge kennet.

1. Joh. 3, 20.

Er verdammt noch viel ernstlicher, als das Menschenherz, aber seine Gnade behält dennoch den Sieg.

Schlusz-Betrachtung

über

die Bedeutung der Philosophie

in unserer Zeit.

Es ist für mehr als eine Zeit geschrieben, was Platon im sechsten Buche von Staate zur Apologie der Philosophie und zur Erklärung der Ursachen, warum sie dessenungeachtet im Verrufe stehe, seinem Lehrer in die Mund legt. Der Inhalt dieser Unterredung des Sokrates mit dem Adeimantos ist einerseits so beachtenswerth, andererseits dennoch so wenig beachtet, daß eine kurze Erinnerung daran nach allen Seiten zur Belehrung, nach mehr als einer Beziehung zur Beherzigung, oder auch zu Vergleichungen, oder sonst zu weiteren Betrachtungen dienen könnte. Sokrates hat sich eben mit dem Unterschiede zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen ausführlich beschäftigt. Nicht-Philosophen sind hiernach alle diejenigen, die nur das Sichtliche und Handgreifliche, nur das Mannichfaltige, Veränderliche und Wechselnde in

den Erscheinungen anerkennen, und die Dinge nach ihrer Oberfläche beurtheilen: es fehlt ihnen daher nicht an Kenntnissen, sondern an der Erkenntniß: sie besitzen viele Ansichten und Meinungen, oder werden vielmehr von ihnen besessen, aber sie kommen nie zur Einsicht. Dem Veränderlichen ist das Unwandelbare und Ewige, dem Mannichfaltigen und Verschiedenartigen, welches eben den veränderlichen Wechsel zur Folge hat, ist die Einheit des Unterschiedenen entgegengesetzt. So sind auch den Nicht-Philosophen die Philosophen gegenübergestellt: denn wie jene nur für das Veränderliche Augen haben, so ist umgekehrt das Ewige der Gegenstand der Philosophie. Das Ewige muß Eins seyn, um dem Wechsel nicht zu unterliegen: das Eine darf nicht einerlei seyn, um nicht dem Tode zu verfallen. Das Höchste ist mithin die konkrete Einheit des höchsten Gegensatzes: der höchste Gegensatz ist — Seyn und Erkennen, Daseyn und Bewußtseyn. Die Idee dieser Einheit ist mithin erst vollkommen, wenn sie nicht allein objectiv real, sondern auch subjectiv persönlich ist. Sie ist so das Vollkommene selbst oder das Gute, welches wesentlich darin besteht, daß ihm Realität und Persönlichkeit zumal zukommt, daß beides von ihm ausgeht, indem alles Seyn und Bewußtseyn daraus seine Quelle, und hiermit in ihm auch seine Einheit hat. So offenbart sich das Gute in seiner absoluten Idee als Gott selbst, welcher nicht allein das reale Seyn, — Substanz, — sondern auch das Bewußtseyn selbst, — Subjekt, — mithin die absolute Person ist. Eben darum setzt aber auch alles Gute, das von Gott ausgeht, als von ihm bedingt, die Einheit des Seyns und Erkennens voraus d. h. seine Realität ist ob-

jektiv davon, daß es gewußt, und, weil gewußt, auch gewollt wird, subjektiv davon, daß das Seyn selbst weiß und will, überall abhängig. Wie Gesicht und Licht, Auge und Sonne zusammengehören, so gehört auch Erkenntniß und Wahrheit, Freiheit und Nothwendigkeit zusammen: beides zusammen ist das Gute. Dieses Gute ist der Gegenstand der Philosophie: ja, die Philosophie ist selbst gut, weil Gott ihr Gegenstand und Prinzip, weil sie selbst die Wissenschaft des Ewigen ist.

Das Wesentliche ist die Einsicht, daß das Gute ohne Erkenntniß, ohne Wissenschaft, ohne Philosophie nicht das Gute ist, wie die Vernunft ohne Erkenntniß nicht Vernunft, ohne Vernunft nicht die Freiheit ist. Gott ist nur Gott, weil er nicht bloß ist, sondern auch sich als Gott erkennt. Der Mensch ist nur insofern gut, als er denkend ist, mit Bewußtseyn handelt, und er kommt nicht eher zum wirklichen Bewußtseyn, bis er zur Erkenntniß Gottes und seines Willens gelangt. Indem das Gute nicht allein objektiv real, sondern auch subjektiv persönlich ist, erweiset es sich als wissendes und wollendes Seyn, als der Geist des Seyns. Das Seyn des Geistes ist das Objektive oder Nothwendige, die Bestimmung des Individuums, der es entsprechen soll: der Geist des Seyns, — das Bewußtseyn, — ist das Subjektive, und hiermit erst das Freie, welches die eigne Bestimmung erkennt und darum ihr entsprechen will. Das Seyn ist mithin der ewige und unwandelbare Inhalt, das immanente, reale Gesetz: das Bewußtseyn ist als die Bedingung der Freiheit die diesem Inhalte gemäße Form: die Einheit beider ist das Gute, welches als unbedingt d. h. von ihm selbst in ihm selbst bedingt Gott selbst, als von Gott außer ihm bedingt das Wesen des endlichen

Geistes ist. Nichtwissen ist mithin dem Begriffe des Guten entgegengesetzt: wer aber nicht das Eine und Ewige erkennt, der weiß überhaupt nicht.

Darum sind auch nach Sokrates alle diejenigen Philosophen zu nennen, welche das Gute als Gott, oder das Ewige und Unwandelbare als real und persönlich zumal, d. h. als die Identität des Seyns und Bewußtseyns, der immanenten Nothwendigkeit und Freiheit erkennen. Ihre weitere Beschäftigung ist, daß sie nicht allein in der absoluten Idee, welche nicht sichtbar ist, die Fülle der Realität und Persönlichkeit erkennen, sondern auch in dem sichtbaren Zustande der Dinge das Ewige und Unwandelbare entdecken und aus ihm selbst entwickeln. So kommt die Einheit zu ihrem unerschöpflichen Reichthume. Die Philosophen sind mithin näher die Theologen, die Nicht-Philosophen hingegen die Irdischgesinnten, deren Gott das Fleisch ist. Den Philosophen wird Einsicht in die unter allem Wechsel sich treu und gleichbleibende Wahrheit, den Nicht-Philosophen wechselnde Vielwisserei zugeschrieben. Die Philosophen nennt Sokrates die Sehenden, weil sie ihre Augen dem ewigen Lichte zuwenden und auf die davon erleuchteten Gegenstände richten: die Nicht-Philosophen sind die Blinden, weil sie ihre Augen dem einigen Lichte verschließen, und auf die für sich nichtigen und dunkeln Gegenstände richten. Diese sehen nur Dinge und Begebenheiten und Neuigkeiten, jene in den Dingen, in den Neuigkeiten und Begebenheiten Gedanken, Geschichten und Thaten des Geistes. Darum sind auch eigentlich alle Nicht-Philosophen mehr oder weniger Materialisten, ohne es zu wissen: sie wissen selbst in den höchsten Erscheinungen der Zeit den Geist nicht zu erkennen, und

lachen

lachen, wenn es andere thun: vielweniger vermögen sie den niedrigen Dingen die höhere Seite abzugewinnen: jene aber, die Philosophen, trachten in allen Dingen nach dem, was droben ist, darum wird ihnen auch mit dem höchsten Gute alles andere Gute und Schöne, alles, was lieblich ist und wohllautet, zufallen. „Oder meinst du nicht, fragt Sokrates, daß alles Edle und Wohlanständige, was wir jetzt einzeln durchgegangen sind, mit einander zusammenhänge, und eins wie das andere nothwendig sey für die Seele, welche gehörig und vollständig das Wahre ergreifen will? — Ganz nothwendig freilich, antwortete Adeimantos."

Hieraus folgert nun Sokrates, wie er nach einigem Zögern bekennt, daß den Philosophen, als den Vornehmen, Reichen und Mächtigen, weil sie im Besitze der unwandelbaren Erkenntniß, als der leitenden Norm, sich befinden, das Ruder im Staate, oder die vorzüglichste Theilnahme an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten nach den konstanten Ideen des Guten gebühre, wogegen die Nichtphilosophen, weil sie nur das Veränderliche vor Augen haben, die turbulentesten Fluctuationen hervorbringen und alle Stabilität gefährden. Jene sind nach Sokrates zur Hegemonie berufen, während diese nur in den unterschiedensten Formen der Despotie walten können.

Gegen diese Ausführung ergreift aber sogleich in der Person des Adeimantos der natürliche Menschen-Verstand das Wort, indem er sich auf die üble Reputation der Schul-Philosophie beruft, und die unläugbare Erfahrung zur Hülfe nimmt, welche lehrt, daß grade die Philosophen praktisch untauglich, und für Staatsämter ganz unbrauch-

bar und verderblich sind. Sokrates ist auch weit entfernt, dem beobachtenden Verstande seinen Fund zu verkümmern, und die gemachte Erfahrung zu bestreiten: er giebt vielmehr den Verruf der Philosophie bei der Menge, und die praktische Unbrauchbarkeit der Philosophen, die Gefährlichkeit ihrer Sophistik für die Ordnung und Ruhe des Gemeinwesens, nach der gegenwärtigen Lage der Sachen unumwunden zu: ja er räumt noch mehr ein, er behauptet selbst, daß solche Beschuldigungen eine Verschuldung voraussetzen, und daß an der Philosophie selbst etwas Versucherisches seyn müsse. Aber er unterzieht sich auch eben deswegen einer näheren Prüfung und Erklärung jener Erfahrungen. Daß es im gemeinen Leben um die Philosophie und um die Philosophen wirklich so übel steht, davon findet er die Ursache zum großen Theile in den Nicht-Philosophen, welche doch auch etwas seyn, und wo möglich im Staate allein regieren wollen. Jedermann will ja selbst regieren, aber die Philosophie, welche dazu befähigt, ist nicht Jedermanns Ding: darum wird sie von ihren Gegnern, um den ihr gebührenden Platz zu gewinnen, verläumdet und verdrängt. So geschieht es, daß sie, gegen die äussere Gewalt ohne äusseren Widerstand, der ihrem Begriffe zuwider ist, sich still zurückzieht, wie sie denn auch für solchen lauten Lärm der Leidenschaften nicht tauglich ist: so bleibt sie denn freilich in der Schule und wird dem Staate fremd, diesem und ihr selbst zum Schaden, — denn sie muß warten, bis etwa ihre Zeit kommt.

„Die größte und gewaltigste Verläumdung," so sagt Sokrates, „hat die Philosophie zu leiden durch die, welche „vorgeben, dergleichen zu treiben." Hiermit geht er aber auch von den Gegnern auf die Freunde der Philosophie über, welche ihr ebenfalls schaden, wenn sie entweder

das ihnen anvertraute Pfund vergraben, oder verwahrlosen, oder dem eigenmächtig erwählten Berufe nicht gewachsen sind, wodurch sie der Philosophie bösen Leumund, δόξαν οἵαν λέγεις, zuziehen. „Jene nun, wenn sie so selbst von „der Philosophie, die ihnen am meisten ziemte, abkommen, „leben dann selbst ein ihnen gar nicht angemessenes und „auch nicht wahrhaftes Leben: indem aber solchergestalt „die Philosophie von ihren eigenen Angehörigen verlassen „und gleichsam verwaiset ist, nahen sich ihr dann andere „Unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über sie, „wie du ja sagst, daß die mit ihr umgehen nichts taugen." Es kann nämlich nicht fehlen, daß Viele auch unberufen in den von seinen berufenen Priestern aus Untreue verlassenen oder nicht vertheidigten Tempel der Philosophie eindringen und sich mit ihren Formeln ausschmücken; denn wie übel auch die Philosophie angeschrieben sey, so imponirt sie doch selbst ihren Gegnern, welche nach allen gegen sie gehäuften Schmähungen dennoch selbst nicht für Nicht-Philosophen gehalten werden möchten, sondern sich mit ihren Federn putzen und aus einzelnen Trümmern neue Systeme zusammenleimen. „Diese sind nun," sagt Sokrates, „nicht viel anders anzusehen, als ein zu Gelde gekommener Arbeiter aus der Schmiede etwa, der, ein kleiner kahlköpfiger Kerl, neulich erst aus dem Gefängniße gelöset, nun aber wohlgebadet und neugekleidet und wie ein „Bräutigam herausgeputzt, weil sein Herr verarmt und „heruntergekommen ist, dessen Tochter heirathen soll." —

So stand die Sache der Philosophie zu den Zeiten des Sokrates und Platon: es fragt sich, ob die Stellung derselben in der bürgerlichen Gesellschaft nach mehr als zwei tausend Jahren sich wesentlich verändert hat. Da-

mals war die Philosophie für das bürgerliche Leben und die öffentlichen Aemter im Staate unbrauchbar, ja gefährlich und verderblich: die Schuld lag daran, daß ihr Gebrauch theils nicht zugelassen, sondern in die Schule zurückgedrängt, theils zu unangemessenen Diensten erniedrigt, theils von ihren eigenen Anhängern und Freunden auf das unverantwortlichste gemißbraucht und verwahrlost wurde. Es wird aber auch gleichzeitig von Sokrates als ein Ungebührniß gerügt, wenn der Philosophie selbst zur Last gelegt wird, was ihr immer fremd und zuwider ist: denn der üble Ruf der Philosophie erwächst ihr vielmehr theils aus dem Mißwollen, theils aus dem Mißverständnisse abseiten der Gegner, theils aus der schuldbaren Verwahrlosung des anvertrauten Gutes, theils aus der Unfähigkeit abseiten der Schüler. Was später Baco sagt, das hat mithin schon lange vor ihm Platon gelehrt: „Oberflächlich „gekostet führt die Philosophie von Gott ab: tiefer er„schöpft führt sie zu Gott zurück." Jene Oberflächlichkeit ist es, welche der Philosophie zu allen Zeiten so vielen Verdruß bereitet, und das Vorurtheil gegen sie unterhalten hat.

Aber eben daraus folgt auch ihre Gefährlichkeit: es bleibt doch immer eine mißliche Sache um die Philosophie, wenn sie erst von der Wahrheit ableitet, und nur in ihrer Vollendung zu ihr zurückführt. Und das hat auch Platon, ihr begeisterter Lobredner, nicht läugnen können, so daß selbst sein Lob wie eine Ironie aussieht, oder wie eine unbewußte Weissagung des Christenthums, welchem der umwandelnde Einfluß und die Herrschaft über die Welt werden sollte, die er der Philosophie, als Theologie, vindiciren wollte. Aus den Bedenken gegen letztere erklärt sich auch zunächst die Thatsache der Geschichte, daß die Philo-

sophie von jeher gefürchtet worden ist und vielfältige Anfechtung erfahren hat. Sokrates mußte deshalb den Giftbecher trinken, wofür er dem Asklepios einen Hahn opfern ließ. Aus Rom sind die Philosophen nebst der Philosophie mehr als einmal Landes verwiesen worden; und die Philosophie hat seitdem in der Hauptstadt der Welt wenigstens so lange, als sie noch in der Bewegung ist, nie recht einheimisch werden können. Ja, es steht zu behaupten, daß die Philosophie aller Orten und aller Zeiten in einem fortwährenden Kriegszustande sich befunden hat. Sie muß also doch gefährlich seyn. Auch Platon sagt in Beziehung auf die Philosophie: „Alles Große ist bedenklich:" und die Frage ist schwer, „auf welche Weise ein Staat „sich mit der Philosophie befassen muß, um nicht unter„zugehen." Nicht allein der Staat fürchtet sie, auch die Religion, die Kirche besorgt von ihr nachtheiligen Einfluß. Es ist daher recht eigentlich ein Staats- und Religionskrieg, in welchem sie sich zunächst als der angegriffene Theil fort und fort befindet: es sind moralische und religiöse Interessen, welche den Krieg gegen sie anschüren. Der Hauptgrund dieser Besorgniß liegt auch wirklich nicht außer ihr, sondern in ihr, nämlich in dem Denken selbst, nicht bloß in dem gesetzlosen Denken, sondern auch in dem logischen Denken. Der Gedanke stört die unmittelbare Wahrheit in ihrer Ruhe und Sicherheit; der Gedanke ist es, welcher die Schätze des Glaubens verkümmert, und an dem Inhalte desselben einen Verlust nach dem andern verursacht.

Oder ist diese Anklage etwa nicht gegründet? Es kann zwar entgegnet werden, daß der Verlust des Glaubens zum großen Theile der Untreue und Unlauterkeit, der liederlichen

Leichtfertigkeit und Gedankenlosigkeit eines argen Herzens zur Last fällt. Desto auffallender ist es aber, wenn wir umgekehrt auch die entgegengesetzte Erfahrung machen, daß oft auch ein fleißiges, regelmäßiges Denken mit dem Verluste des Glaubens endet, in welchem doch das Herz allein Genüge und Frieden finden kann.

Gegen diese Gefahr sucht sich Staat und Kirche nach Möglichkeit zu schützen. Das Denken läßt sich zwar nicht verbieten: aber wer möchte ihm unter solchen Besorgnissen, die es zu allen Zeiten hervorgerufen hat, irgend eine Theilnahme an dem Regimente anvertrauen, welches ihr nach Platon Sokrates zusprechen wollte? Darum findet höchstens eine vergangene Philosophie mit ihren Resultaten einigen Eingang: die jedesmal gegenwärtige ist dagegen mitten in ihrer Bewegung dazu nicht legitimirt, sondern sie muß sich unter Anfechtung und Widerstand ihre Bahn selbst brechen.

Wenn wir unpartheiisch seyn wollen, so müssen wir wirklich einräumen, daß das Denken in seiner Bewegung gefährlich ist. Aller Anfang ist überhaupt schwer, und so hat auch der Anfang des Denkens in jedem Subjekte desselben seine große Gefahr. Der Anfang des Denkens ist das endliche Denken, welches noch nicht zu seinem Ziele und Ende gekommen ist, und doch schon abschließt, als wär' es fertig. Dieses endliche Denken ist das natürliche Denken: es folgt treulich gewissen endlichen Denkgesetzen, nur daß es dieselben über ihre Sphäre ausdehnt. Und so verfällt es doch in Ungehorsam, es folgt seinen Regeln da, wo diese selbst nicht gelten, wodurch es mit dem absoluten Gesetze des Gedankens in Konflikt geräth. Wo hingegen das subjektive Denken das absolute

Gesetz vor Augen und im Herzen hat, und unter seiner Zucht bleibt, da führt es zu dem spekulativen Denken, welches, wie eben Sokrates erzählt hat, das Absolute sowohl zum Gegenstande als auch zur Form hat.

Aber auch gegen dieses spekulative Denken erheben sich der Gegner viele; ja, die Gegner mehren sich, wenn es zu dieser Station des Denkens kommt, welche Vielen unzugänglich, vielen gar ohne Realität zu seyn scheint. Namentlich tritt nun das endliche Denken selbst gegen das absolute Denken entschieden in die Schranken: die Philosophie kommt mit der Philosophie selbst in Krieg, die philosophia obiter libata mit der philosophia penitus hausta. Aber es ist nicht unsere Absicht, die Anklagen zu rekapituliren, welche von allen Seiten gegen die spekulative Philosophie erhoben werden. Es kommt eben nur auf ein besseres Verständniß an, wozu eine Appellation von der übel unterrichteten und übel unterrichtenden Philosophie an die besser unterrichtete und besser unterrichtende genügen mag. Platon hat ohnehin bereits das Seinige gethan, um diesen Anklagen zu begegnen. Hier fassen wir nur diejenigen in's Auge und — in's Herz, welche in unserer Zeit eine besonders große Popularität gewinnen, weil sie einerseits im Interesse der Sittlichkeit und Moralität bald die große Sache der göttlichen und menschlichen Freiheit gegen die eiserne Nothwendigkeit des abstrakten Gedankens, bald die stabile Ordnung und Wahrheit gegen die unsicheren und schwankenden Bewegungen des sich setzenden und wieder verneinenden, sich verklagenden und wieder rechtfertigenden Gedankens vertheidigen zu müssen glauben, andererseits im Interesse der Religion die christliche Wahrheit nach der schriftlichen und thatsächlichen

Offenbarung als ihr ausschließliches Privilegium in Schutz nehmen.

Diese Stellung verrückt sogleich den Gesichtspunkt der Sache: sie würde allein schon genügen, die Philosophie in Verruf zu bringen, wenn die Philosophie von vorn herein einen Gegensatz sich wollte aufdringen lassen, in welchem sie sich nicht befindet. Vielmehr handelt der ganze Streit zwischen den Philosophen und ihren Gegnern lediglich davon, ob durch Erkenntniß und Bewußtseyn die Schätze des Glaubens und Herzens gefährdet werden. Die ganze Stellung, in welcher sich die Freunde der Sittlichkeit und Religion, als Wächter des Staats und der Kirche, gegen die spekulative Philosophie vernehmen lassen, beruht mithin auf einer zu Tage liegenden petitio principii, nämlich auf der Voraussetzung, daß das gesammte Denken des Menschen auch in seinen letzten Ergebnissen, welche sich selbst als spekulativ oder absolut von allen anderen Denkweisen unterscheiden wollen, gegen die Freiheit und Sittlichkeit und gegen die christliche Wahrheit überhaupt gerichtet sey; woraus freilich folgen würde, daß der Krieg gegen die Philosophie als ein heiliger Kampf für diese Güter des Heils mit verdoppelter Kraft fortgesetzt werden müßte.

Es fragt sich mithin, ob diese Voraussetzung gegründet ist. Platon hatte vielmehr das Gegentheil behauptet, indem er der Philosophie mit dem höchsten Gute alles Gute, Edle und Schöne zuschrieb. Und diese Bestimmung der Philosophie sollte sich auf einmal so umgewendet haben? Die That muß antworten, ob die Philosophie sittlich und christlich ist. Und hiermit ist zugleich die Aufgabe der spekulativen Philosophie in ihrer gegenwärtigen Fortbewegung gefunden, eine Aufgabe, welche sich jedem

aufdringt, der das Denken und Wissen als lebendig, mithin nicht als fertig zu fassen vermag. Es ist die Aufgabe, mit deren Lösung die Philosophie immer von neuem zu thun hat, und immer von vorn anfangen muß. Wer nicht vorwärts geht, der geht zurück: wer ruht, der denkt nicht.

Die Aufgabe ist mithin erstens, die Freiheit, als die Wahrheit der Nothwendigkeit, den Geist als die Wahrheit der Natur konkreter zu entwickeln. Hier gilt es, an der Geschichte selbst nachzuweisen, wie erst der Abfall des an sich freien, weil dem Geiste immanenten Willens von dem als vernünftig auch nothwendigen Denken die Sünde d. h. den bösen Willen oder die Willkühr zur Erscheinung bringt, und wie diese sich frei dünkende, weil von der Nothwendigkeit der göttlichen Vernunft emancipirte Willkühr die schlechte Nothwendigkeit, nämlich die Knechtschaft zur Folge hat, wie aber dennoch der göttliche Gedanke, ratio divina, als die Identität des freien Wollens und nothwendigen Denkens, am Ende das Feld behält. Es gilt, auch im Einzelnen zu erkennen, wie das Wollen in seiner Abstraktion vom Gesetze, von der immanenten Nothwendigkeit oder Vernünftigkeit des Gedankens, dem wahren Begriffe des Wollens, wie nicht minder das Denken in seiner Abstraktion vom Wollen dem vollen Begriffe des Denkens widerspricht, und beide Abstraktionen der Natürlichkeit verfallen, welche dem Wesen des Geistes widerspricht. Wer kann denken und erkennen, wenn der Wille der Einsicht widerstrebt und den Verstand verstockt, wenn der Geist dem Geiste sich nicht öffnet durch den Akt des Willens? Wer kann wollen, wirklich wollen, wenn der Wille dem Denken, als dem immanenten und

darum freien Gesetze der Vernunft, widerstrebt? Ohne Luft und Licht gedeiht keine Pflanze: wie viel weniger der Wille, der die höchste Blüthe des Denkens ist! ohne Lust und Liebe gedeiht keine Arbeit: wie viel weniger der Gedanke, welcher die Arbeit des Geistes ist!

Aber wenn sich die Philosophie in der That von der Anklage, als wenn sie die sittliche Freiheit gefährde, reinigen, und hierüber durch die That gegen Kirche und Staat sich ausweisen wollte, so müßte sie freilich tiefer in den Text eingehen.

Es ist nicht genug, daß Denken und Wollen zusammengehören: Denken und Wollen wären darum nicht weniger an ihre Kategorien gebunden, wie die Dampfwagen an die Eisenbahn. Der Unterschied, daß dort die Kategorieen dem Willen selbst angehören und mit ihm eins sind, kann die eiserne Nothwendigkeit zwar versüßen, aber nicht heben. Es ist auch nicht genug, daß der Wille von der Willkühr sich unterscheide: denn wenn er nur eben wählen kann, um nicht zu wählen, wenn er nur anders seyn kann, um nicht anders zu seyn, wenn er die ihm gewiesenen Schranken nur überschreiten kann, um sich ihnen, als vernünftigen Gesetzen, zu fügen, so bleibt es dennoch bei dem eisernen Einerlei einer ein für allemal bestimmten regelmäßigen Bahn: und die Natur und die Sünden-Welt haben beide den Vorzug der Mannichfaltigkeit und der krummen Linie der Schönheit vor dem regelrechten Gebiete des Geistes voraus: selbst die Kirche und der Staat bewegen sich in allerlei Unterschieden und Abweichungen, die dem Ganzen Leben verschaffen, und doch die Einheit und Regel nicht rauben, während die Philosophie allein die Regel und die Linie steif festhalten müßte, welche in der

Natur und in dem Leben der Menschen nur da sind, um überschritten zu werden. Während in der Philosophie die Abweichung von der festen Regel nur möglich ist, um vermieden zu werden, scheint im wirklichen Leben die grade Linie nur da zu seyn, um ihr rechts und links in allerlei Schwingungen auszuweichen.

Dieses ist es, wenn wir recht hören, was der Philosophie zum Vorwurfe gemacht wird, nicht, daß sie eine Regel anerkennt, sondern daß sie ihr in eisernen Schienen und Gleisen folgen muß, und, wenn es nach ihr ginge, auch Gott selbst daran gebunden seyn würde.

Was sollen wir hierzu sagen? Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist, und dieser Geist ist kein Einerlei. Es sind mancherlei Wege, aber es ist Ein Ziel, und dieses Ziel ist kein Einerlei. So sind auch der Bewegung des Denkens nothwendige Kategorien immanent: aber es gehen von jedem Subjekte die verschiedensten Wege nach Rom. Das Denken ist auch in seiner sprödesten Form enkyklisch und bewegt sich fort und fort in den reichsten Kreisen: denn es folgt seinem reichen Gegenstande. Es überwindet aber auch seine erste Sprödigkeit und wird alle Tage neu: es bewegt sich immer in neuen Kreisen: es findet von jedem Momente aus einen andern Anfang, und von jedem Ausgangspunkte die verschiedensten Wege der Vermittelung, welche alle demselben ewigen Gesetze dienen, ohne welches nichts ist, was da ist. — — Oder wären etwa die gegenwärtigen peripatetischen Dialogen und gesprächigen Spaziergänge, und diese vielfältigen Ab- und Ausschweifungen, diese willkührlichen Wiederholungen in unterschiedenen Wendungen und Verschlingungen nicht frei genug? oder nicht vielmehr — nur zu frei? — —

Dieses ist die Freiheit des Denkens, welches übergreifend das Gesetz mit sich nimmt, und eben darum dieses doch nicht zu verletzen braucht. Augustinus sagt: Superet te veritas volentem, aber er setzt auch hinzu: nam et invitum ipsa superabit. Die Philosophie hat daher eben sowohl die Freiheit des Denkens, als die Nothwendigkeit desselben zu lehren, aber nicht allein zu lehren, sondern auch zu bewähren. Die Methode der Philosophie ist keine Eisenbahn. Aber eben darum wird der Philosophie von der entgegengesetzten Seite umgekehrt nur zu große Willkühr und Verschiedenartigkeit in ihren Systemen und Bewegungen vorgeworfen, weil wieder die Einheit nicht verstanden wird, welche wir doch den Bewegungen der Himmelskörper bei allen ihren sich durchkreuzenden Bahnen zuschreiben. Es ist auch wirklich von diesen zahllosen Kreisen der Philosophie, welche in ihrer Geschichte sich durchkreuzen, so wenig Gefahr zu besorgen, als von den tausend und aber tausend verschiedenen Bahnen der Gestirne eine Störung der Welt-Ordnung befürchtet wird. —

Die erste Aufgabe der Philosophie betrifft hiernach den Konflikt der Freiheit und Nothwendigkeit, und hiermit auch die Antimonie der göttlichen und menschlichen Freiheit, wovon entweder jene diese, oder diese jene auszuschließen scheint, während doch weder jene diese, noch diese jene ausschließt, sondern vielmehr jene nach ihrem Begriffe diese zur Folge, und diese jene zur Voraussetzung hat. Oder ist denn die Freiheit durch ein Anderes bestimmt, wenn sie von der Freiheit *) bestimmt ist? Oder ist Gott

*) Vergl. Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften: Vorrede zur zweiten Ausgabe. — Es ist ein gutes Zeichen des Lebens in der Philosophie, daß grade die Frage über das Verhältniß

darum nicht frei, weil er Menschen geschaffen hat, die an der Freiheit Theil nehmen sollen? Oder bin ich darum

Gottes und des Menschen, göttlicher und menschlicher Freiheit oder Persönlichkeit gegenwärtig wieder hervorgehoben wird. Besonders merkwürdig ist in dieser Beziehung eine so eben erschienene Schrift: „Die „Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu „den Grundfragen der gegenwärtigen Spekulation von J. Frauenstädt. Nebst einem Briefe des Dr. G. A. Gabler an den Verfasser. Berlin, 1838." Die Schrift selbst verfolgt die Antinomie zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit oder Persönlichkeit von Schritt zu Schritt bis in ihre letzte Härte, welche der Verfasser unaufgelöst läßt, ob er gleich „sehr wohl weiß, daß Antinomieen nicht ein Letztes „sind, daß vielmehr, so wie objektiv alle Widersprüche gelöst sind, so es „auch nur die Aufgabe und das Interesse der Wissenschaft seyn kann, „dieselben zu lösen." Die ganze Mittheilung zeichnet sich durch die Energie des Geistes, welcher in dem Bewußtseyn der objectiven Vermittelung eine Antinomie zunächst auch unaufgelöset ertragen kann, durch den in der philosophischen Literatur ziemlich selten werdenden Muth, selbst auf dem spekulativen Standpunkte zum einem Nichtwissen sich zu bekennen, und durch die Frische, welche das Bewußtseyn nicht fertig zu seyn erzeugt, um so mehr aus, als oft das Bewußtseyn des absoluten Wissens so manchen Jünger zu einer Mattigkeit und Bequemlichkeit verführt, welche mit den schwierigsten Problemen nur zu leicht fertig wird. Wichtig ist auch der statt Vorworts vorgesetzte Brief eines anerkannten Philosophen der Hegelschen Schule: denn wir finden auch hier die Philosophie des absoluten Wissens, welche so oft einer lächerlichen Erhabenheit über alles Nichtwissen angeklagt wird, noch in ihrer Werkstätte, im dialektischen Werden, im Suchen, im frischen Forschen. Der Briefsteller bekennt sich einerseits zu dem wirklichen Unterschiede zwischen dem absoluten und endlichen Geiste, er sucht aber auch andererseits den Widerspruch zwischen dem Durchsichseyn und DurchAnderesseyn, womit jener Unterschied beginnt, zum Gegensatze, welcher sich nicht widerspricht oder ausschließt, sondern vielmehr zusammengehört und sich einschließt, versuchsweise zu vermitteln. Er bezieht sich zugleich auf das merkwürdige Wort Christi, Joh. V. 26., womit Joh. I. 4. zu verbinden ist. In der Aussage: „Gleichwie „der Vater das Leben in ihm selber hat, also hat er auch dem Sohne „gegeben, das Leben in sich selbst zu haben," ist die gesuchte Vermit-

nicht frei, weil mir die Freiheit nicht ausschließlich zukommt, sondern die Theilnahme daran? Fehlt mir die Freiheit,

---

telung wirklich enthalten: die Aufhebung des Widerspruchs zwischen göttlicher und menschlicher Persönlichkeit ist zuvor vermittelt in dem Gott=Menschen selbst. Jedenfalls ist bei dem abstrakten Widerspruche der Differenz zwischen dem Begriffe des Ich, welches durch sich und in sich selbst ist, und dem endlichen Ich, welches nicht durch sich, sondern durch Anderes ist, nicht stehen zu bleiben. Aber ebendeswegen darf auch der abstrakte Satz der Identität: Ich = Ich, darum weil er zunächst nur abstrakt und formell ist, nicht gering geachtet werden: vielmehr ergiebt sich mit seiner Forbewegung sogleich auch die Fortbewegung der daraus hervorgegangenen Differenz: es muß nur die Identität: Ich = Ich mit der Differenz: Ich — Ich fortgehen: das endliche Ich ist dann nicht mehr schlechtweg Durch Anderes Seyn, sondern Durch ein anderes Ich Ich=seyn, es ist auch nicht mehr schlechtweg das in einem andern seyn, sondern das in einem andern Ich Ich=seyn. So wird auch die endliche Freiheit ebendeswegen wirklich frei, weil sie nicht abstrakt in sich ist, als in ihrer Endlichkeit, sondern in der absoluten Freiheit.

Hiermit ist schon der anfängliche Widerspruch zum Gegensatze vermittelt, denn das Ich, welches durch ein anderes Ich gesetzt ist, ist eben sowohl nicht durch ein Anderes, als das Ich, welches sich gleich ist, gesetzt Aber nun tritt auch sogleich der weitere Unterschied zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geiste herzu, welcher auf der Verschiedenheit der Gleichheit des Ich mit dem Ich beruht. Denn insofern das gesetzte Ich mit dem setzenden vollkommen und in allen Beziehungen gleich ist, ist das endliche Ich unendlich, nicht geschaffen, aber gezeuget: insofern aber das setzende Ich mit dem gesetzten nur im Ich=Seyn d. i. im In sich seyn gleich ist, hingegen in Ansehung des An= und Umfangs selbst sich unterscheidet, ist das endliche Ich geschaffen. Dieses ist mithin der Unterschied des endlichen Geistes, der in Gott selbst ist, gezeuget von Ewigkeit, und des endlichen Geistes, der geschaffen ist, Geist, In sich, Ich zu seyn. So wohl dieser Unterschied, als auch wieder dessen Vermittelung ist schon vorhin erörtert worden: er erklärt sich nicht unmittelbar; vielmehr geht seiner Erklärung erst der Begriff der Trinität voraus, aus welchem wieder erst der Begriff der Schöpfung sich erklärt, welcher wesentlich

weil ich sie nicht selbst bin, sondern sie habe? (Vergl. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen S. 71). Oder ist Gott nicht Gott, weil ich Ihn habe?

Kurz, die Philosophie läßt sich weder die Freiheit um der Nothwendigkeit willen, noch von der Freiheit des absoluten und bedingten Geistes eine Seite nehmen. Und dieses ist eine hauptsächliche Arbeit der Philosophie in unserer Zeit, woran noch viel zu thun ist.

Eben diese reiche Aufgabe führt zur zweiten, in welcher zugleich die erste beschlossen ist. Die zweite Aufgabe betrifft die Stellung der Philosophie zur christlichen Wahrheit, welche sich zunächst als die Wirklichkeit erweiset, ohne welche kein Staat, keine Kirche bestehen kann, ohne welche kein Gedanke möglich ist. Wie sollte doch die Philosophie seyn können, ohne christlich zu seyn? Ist doch selbst an der alten Philosophie nur so viel wahr, als darin christlich ist! Ja wir meinten, daß Platon eigentlich das Christenthum schon geahnet hätte, als er die Philosophie beschrieb, welcher er das Regiment im Staate übergeben wollte. Dem Christenthum gehört nun das Reich und das Regiment: von der Stellung der Philosophie zum Christenthume hängt mithin ihre ganze Wirksamkeit ab. Und hier wird sie von ihren Gegnern sogleich in den Nachtheil gesetzt, daß diese, statt in Gemeinschaft mit ihr, vielmehr gegen sie die christliche Wahrheit vertheidigen, gleich als wenn die Philosophie der Antichrist wäre.

Auf diese schwere Anklage, welche zugleich die ganze

Schöpfung des Menschen ist, die wieder den Urmenschen zur Voraussetzung hat. Aus dem Begriffe der göttlichen Schöpfung kommt wieder der reale Begriff der göttlichen Erziehung und Erlösung zu seiner Wahrheit, und dieser ist demnächst der Schlüssel der Vermittelung selbst.

Stellung von vorn herein verrückt, und, wie Hegel sagt, die innerste Verwerfung über die Philosophie ausspricht, ist das Verhalten derselben, als das christliche, ein doppeltes. Das Erste ist, daß sie sich selbst prüft, und in ihrem eigenen Hause sich umsieht, ob sich etwa Freunde eingeschlichen haben, die, wie Kant sagt, — und Platon hat's eben auch gesagt, — viel schlimmer sind, als die offenen Feinde. Dieser fortgehende Reinigungs-Prozeß ist der eigenste Begriff ihrer Methode, welche eben deswegen als dialektisch-spekulativ sich erweiset, und ihr so immanent ist, daß sie damit alle anscheinlichen Fährlichkeiten überwindet, welche denjenigen, die draußen stehen und der Macht der innern Wahrheit nicht vertrauen, so viele vergebliche Besorgnisse machen. Aber sie hat nun auch zweitens gegen den Ankläger sich selbst, das heißt die christliche Wahrheit, welche sie sucht und erkennt, in welcher allein sie ihr Leben hat, zu vertheidigen, womit sich das Verhältniß umkehrt. Es ist recht eigentlich ein Vindikations-Prozeß, welchen sie gegen die Gegner führt, aber nicht um das Christenthum, das sie schon in sich weiß, erst zu erringen, sondern um es sich mehr und mehr zu einem wachsenden Reichthume anzueignen, nicht um es den Gegnern abzusprechen, sondern um ihnen das angemaßte Exclusiv-Privilegium des großen Gemeinguts streitig zu machen. Dieser Prozeß der Aneignung ist wiederum der Philosophie selbst immanent. Die Hauptsache ist, nicht allein die geoffenbarte Wahrheit nach den allgemeinen Kategorieen des Gedankens zu vermitteln, — das Christenthum ist diese Vermittelung selbst, — sondern auch die gesammte Geschichte des Christenthums in der Menschen-Welt von Anfang bis zum Ende zum Bewußt-

seyn

seyn zu bringen, ihre Wirklichkeit als Wahrheit zur Erkenntniß zu entwickeln, und unter Nachweisung des stetigen Zusammenhanges, der flüssigen Kontinuität des subjektiven Gedankens mit dem allgemeinen Gedanken, des allgemeinen Gedankens mit dem von Schritt zu Schritt in den historischen Thatsachen geoffenbarten Gedanken kräftiglich zu zeugen: Kommet und sehet: dieser ist Christus!

Ohne die Persönlichkeit Christi ist kein Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, ohne den persönlichen Mittler ist keine wirkliche Vermittelung, ohne Vermittelung keine Religion, kein Christenthum und kein Glauben, keine Geschichte, keine Philosophie. Ohne den Logos ist keine Logik, und der Begriff ist als das die Gegensätze vermittelnde Subjekt wesentlich und persönlich der Gottmensch selbst. — —

Aber wie einleuchtend dieses auch ist, in dem schon erwähnten unvermeidlichen Prozesse, welcher der Philosophie durch die Störung ihres rechtmäßigen Besitzstandes gegenwärtig besonders aufgedrungen wird, kommt dennoch den Gegnern zur Behauptung der usurpirten Stellung noch ein zweiter Kunstgriff zu Statten: es ist ein Strategem, welches auf der populären Meinung ruht, als wenn Glaube und Wissen, Offenbarung und Philosophie abstrakte Gegensätze wären, jenes das Göttliche, dieses das Menschliche, jenes nur oben und für sich allein, dieses nur unten und sich überlassen, jedes abstrakt, eins von dem andern getrennt*). Was ist gemein ver-

*) In der schon früher erwähnten sehr lesenswerthen lateinischen Schrift von Joh. Martensen de autonomia conscientiae sui humanae wird an dem Verlaufe der neuern Theologie sehr gründlich nachgewiesen, wie die sua sibi sufficientia rationis humanae, sonst ratio sibi relicta genannt, durch das abstrakte Selbst von Gott ab-

ständlicher und bequemer, als der Abstand des Menschen von Gott! Dieses ist das Ruhekissen der faulen Ver-

---

führt und bald in subjektiven, bald in objektiven Pantheismus umschlägt. Wenn dennoch diese abstrakte Stellung des Subjekts zur Wahrheit als conscientia sui humana bezeichnet wird, συνείδησις, so verkennt der Verfasser deshalb keineswegs die damit gesetzte contradictio in adjecto, den Widerspruch zwischen der conscientia, Mitwissen, Mitzeugniß, und der scientia sibi-sufficiens, als der Abstraktion des Gewissens von dem Geiste, mit dem es zeugt, Röm. 8, 16.; aber er zeigt auch, daß dieser Widerspruch nicht dem, der ihn kennt und vermittelt, sondern der Richtung des menschlichen Geistes, die ihn begeht, zur Last fällt: denn der Fehler liegt nicht in dem Ausgangspunkte, welcher als conscientia sui bezeichnet wird, sondern darin, daß dieses an sich richtige Prinzip sich abstrakt, logice, auf das Selbst, suum, und von dem Mit abwendet, und hiermit zu der gefährlichsten Einseitigkeit der Autonomie umschlägt. Der Verfasser zeigt, wie eben dieses Prinzip der consientia sui, wenn es konkret, theologice et anthropologice, sich fortbewegt, zu seiner Wahrheit und zu seinem vollständigen Ausdrucke kommt. Zur näheren Bestimmung des Begriffs und Ausdrucks für das Prinzip einer cognitio Dei speculativa bezeichnet er als das punctum saliens die conscientia im Gegensatze zu der scientia Dei solitaria: so erweiset sich die conscientia humana als conscientia secundaria im Gegensatze zur conscientia Dei primaria. Indem das Erkenntniß-Prinzip als conscientia sich bestimmt, ist es einerseits als Mitwissenschaft, als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, andererseits als Gewissen, als die Identität des Wissens und Wollens gesetzt, mithin damit in erster Beziehung die Abstraktion des menschlichen Erkennens von Gott, in der zweiten Beziehung die Abstraktion des menschlichen Erkennens von seinem Willen negirt. Es ist damit zugleich in erster Beziehung ohne Gefahr vor Absorption und Vermischung die Identitas Dei et hominis näher bestimmt. Und hieraus resultirt wieder das höchste principium essendi et cognoscendi als religio hominem Deo religans, wozu aber der Akt des Willens, Geloben, Glauben, erforderlich ist. Ohne Wollen ist kein Wissen möglich, und wie das Wissen ein Subjekt und Objekt voraussetzt, und auf das Wissen Gottes im Menschen bezogen ein doppeltes Wissen in sich schließt, — Gott

nunft, und die beständige Exklamation des Nichtwissens. Wenn einmal der Abstand des Göttlichen und Menschlichen als abstrakter, feindlicher Gegensatz unbeweglich feststeht, so kann es nicht fehlen, daß die Philosophie, so bald sie die Kräfte des Geistes zur Arbeit in Anspruch nimmt, mit bequemer Frömmigkeit als eitel Menschenwerk exkommunicirt wird. So verfahren auch solche Theologen, die doch an die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen kraft der Menschwerdung Gottes in Christo

denkt in mir, Ich denke in Gott, — so setzt es auch als die Gemeinschaft des absoluten Subjekts mit einem endlichen Subjekte einen doppelten Willen voraus, so daß Gottes Wille sich zu offenbaren vorausgeht, und ihm secundario der Wille des Menschen, als von dem absoluten Willen potentiell erzeugt, nachfolgt. Die wahre Philosophie erweiset sich daher nach dem Verfasser als **conscientia Dei in homine cogitantis et cogitati humana**, als **cognitio Dei per Deum humana, ita ut is, qui a nobis cogitatur, et in nobis cogitet**, — *γνώσομαι ὡς ἐγὼ ἐγνώσθην*. 1. Cor. 13, 12. — Diese vortrefflichen Prinzipien können nicht genug beherzigt werden, aber sie können nicht gegen die Hegelsche Philosophie gerichtet werden, aus welcher dasselbe Resultat hervorgeht, und in welcher buchstäblich die Erkenntnißquelle eben so gefaßt und hiermit die Realität Gottes im Gegensatze zu der bloßen Idealität Gottes erkannt wird. Das Erste ist, das Gott mich denkt: das Zweite ist, daß ich Gott denke. Das Erste ist die Bedingung des Zweiten. Mein Gedanke Gottes, die Idee, ist von dem Denken Gottes bedingt. Hiermit ist der letzte Verdacht, als sey Gott nur gedacht, nur meine Idee, überwunden. Vergl. Encyklopädie der phil Wiss. III. Aufl. §. 564. — Hegels Werke XVII. S. 130 flg. — Aphorismen über Wissen und Nichtwissen 1829. S. 68 flg. — Die Identität Gottes und des Menschen würde in der Hegelschen Philosophie entweder gegen ihre ausdrücklichen Prinzipien zur Einerleiheit des wissenden und gewußten Gottes, oder, wenn nur der Unterschied zwischen der Idealität des gewußten, und der Realität des wissenden Gottes statuirt wird, zur Lüge, indem dem ersteren, der als bloß ideal auch bloß gedacht wird und doch als Begriff eingeführt wird, dessen ungeachtet zum Schein auch ein Selbstdenken zugeschrieben würde.

wirklich glauben. Auf diesen Glauben provociren sie selbst und doch bleiben sie dann wieder bei der abstrakten Scheidung stehen, gleich als wäre das Licht doch nicht in die Finsterniß gekommen. Es wäre nur noch übrig, daß sie in nothwendiger Konsequenz auch noch weiter gingen, und ihre eigenen dem endlichen Denken angehörigen Meditationen daran gäben. Eigentlich sollten sie neben der Bibel kein anderes Buch, selbst kein kirchliches Symbol, und noch weniger in der Bibel die Apokryphen stehen lassen, wie wohl zunächst grade an den letzteren viel zu lernen wäre, um den abstrakten Unterschied des göttlichen Wortes und der menschlichen Auffassung mehr und mehr zu vermitteln. Der Apokryphen Streit gehört recht eigentlich in unsere Zeit. So viel liegt aber zunächst zu Tage, daß das Wissen eben sowohl als das Gewissen, das Erkennen eben sowohl als der Glaube die subjektive Intussusception und Digestion derselben göttlichen Offenbarung und Mittheilung ist.

Steht aber die Philosophie als die Glaubenserkenntniß in einem so innigen Verhältniße zum Glauben selbst und zur objektiven Sittlichkeit, so ergiebt sich hieraus auch ihre Stellung zur Kirche wie zum Staate: denn nur aus dem Verhältnisse der Philosophie zum Glauben und zur Sittlichkeit kann ihre Stellung zur Kirche und Staat beurtheilt werden. Wir haben aber aus dem Ersten auf das Zweite schließen können, wornach die Philosophie wirklich sowohl im Gemeinwesen überhaupt, als auch in der Kirche an ihrer Stelle seyn würde. —

Aber es hat sich uns so eben an dem Unterschiede zwischen der göttlichen Offenbarung und menschlichen Auffassung eine weitere Aufgabe der Philosophie herausgestellt,

die wir auch noch andeuten müssen, um den Dienst der Philosophie in der Kirche und im christlichen Staate näher zu bezeichnen. Es ist namentlich in unserer Zeit recht eigentlich Sache der Philosophie, daß sie nicht allein gegen den Rationalismus in seinen wechselnden Formen und Stufen, sondern auch gegen die moderne Orthodoxie den vollen Begriff der göttlichen Offenbarung, welcher sich mehr und mehr verkümmert hat, nach allen Seiten ausführt. Die Hauptsache ist, die göttliche Offenbarung in der Sphäre des Geistes als die historische Thatsache, welche sich nicht allein in dem Worte, sondern auch in den großen Thaten Gottes manifestirt, zu begreifen, und in Folge dieses reichhaltigen Prinzips einerseits diese Thatsachen, als solche, res gestae, nach ihrem objektiven und hiermit allgemeinen, alle Menschen unwillkührlich berührenden, nicht allein vergangenen, sondern auch präsenten Daseyn, andererseits das Zeugniß davon, welches der Geist Gottes unserem Zeugnisse in den verschiedensten Weisen giebt, memoria rerum gestarum, drittens den geschriebenen Kodex dieser Offenbarungen, welcher diese nicht allein in sich hat, sondern den Geist, der sie diktirt hat, auch außer sich in der Kirche — und in der Welt weiß, mehr und mehr nach Unterschied und Zusammenhang zu vermitteln. Auch die alte Theologie lehrt eine Offenbarung an Alle in Adam: auch die sprödeste Orthodoxie schreibt den blinden Heiden lumina reflexa zu, nämlich Spiegelungen der Wahrheit in einem dunkeln Worte und in objektiven, aber darum noch nicht zum subjektiven Bewußtseyn durchdrungenen Thatsachen. So hat auch von jeher die christliche Mystik neben der speziellen auch die allgemeine Offenbarung als die That-

sache der Geschichte für das ganze Menschengeschlecht hervorgehoben.

Aber wie hiernach die Offenbarung in ihrem ganzen Umfange sowohl anzuerkennen, als zu erkennen ist, so ist sie auch andererseits in den Unterschieden ihrer Gliederung von der untersten Stufe bis zur höchsten zu verfolgen. Daraus ergiebt sich, daß die christliche Dogmatik von der spekulativen Religionsphilosophie allerdings zu unterscheiden ist, aber daß auch eben sowohl das Christenthum alle Religionen, als Vorstufen und Momente der christlichen Offenbarung, in sich hat. So ist auch die Religionsphilosophie von der Religionsgeschichte einerseits zu unterscheiden, aber auch andererseits der Zusammenhang fleißig zu erwägen, indem beide einen Inhalt, eine Quelle, eine Form als die Entwickelung des Geistes, haben, und sie müssen auch beide von vorn anfangen. Die Laufbahn und der Ausgang sind nur insofern verschieden, als die Philosophie zunächst die allgemeinen Grundlinien und leitenden Fäden aus dem Gewebe herausstudirt, welche die Geschichte sogleich mit Fleisch und Bein in die Scene setzt.

Je mehr die Philosophie nach der ihr wesentlichen Aufgabe einerseits ihren eignen Abstraktionen, andererseits ihren abstrakten Gegensätzen sich entgegensetzt, desto bestimmter wird sie sich im Kampfe gegen ihre Gegner, wie in der Lehre gegen ihre Schulen sich ausweisen, denn sie hat es nicht mit subjektiven Meinungen zu thun, welche gegenseitig gleich berechtigt sind, sondern mit dem Gedanken selbst. Es ist schon vorhin bemerkt worden, daß sie namentlich gegen die gegnerische Abstraktion des Göttlichen und Menschlichen die christliche Wahrheit der Gemeinschaft auf Grund des realen Begriffs der Gottmenschheit

geltend zu machen hat: in gleicher Weise wird sie aber auch dem andern Extreme entgegen treten, welches den Abstand und Unterschied des Göttlichen und Menschlichen verflüchtigt ist und verwischt. In der Schule ist dieses Extrem in den verschiedensten Ausdrücken zu finden: der Unterschied wird durch die Einheit für beseitigt angesehen, gleich als wenn die Zwei in der Einheit verloschen sey: es wird wohl gar gelehrt, daß, weil die Immanenz Gottes in der Welt uud die Transcendenz Gottes gegen die Welt sich durchdringen, nunmehr auch keines dieser beiden Momente in ihrer Aufhebung gültig und wirklich sey, statt daß grade durch die Vermittlung der Unterschied desto heller in's Licht gesetzt wird. Dieser Vermischung des Unterschieds zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist hat die Philosophie gegen ihre Schule nach allen Seiten zu begegnen *): sie hat auch die Ursachen dieser Trübung

*) Es ist schon oben auf die Frauenstädtsche Schrift und die Gablersche Vorrede dazu aufmerksam gemacht worden. In eben diesen philosophischen Mittheilungen sehen wir die gegenwärtige Philosophie in neuer Bewegung, es bewähret sich daran, daß sie auf ihrer Identität nicht einschläft, sondern einerseits den Unterschied geltend macht, andererseits die Vermittelung des Unterschieds versucht, ohne den Unterschied zu verlieren, oder statt der Vermittelung eine trübe Vermischung zu statuiren. — Daß der logische Begriff, als Subjekt, als Selbst, an dem Konflikte zwischen Gott und Mensch nicht scheitert, sondern ihn in sich selbst findet, und aufhebt, ist bereits oben an der Entwickelung des Streites zwischen Nominalismus und Realismus erörtert worden.

Außerdem ist aber noch auf eine neueste Frucht der spekulativen Religionsphilosophie aufmerksam zu machen, denn während uns eben selbst die weitere Aufgabe der Philosophie namentlich in Bezug auf Christologie und auf den Unterschied zwischen der Menschheit in Christo und der Menschheit im Geschlechte nach allen Seiten beschäftigt, können wir schon einem rüstigen Arbeiter auf demselben Felde Willkommen

darzulegen. Diese sind theils der Mangel wirklicher Erkenntniß der Sünde, welche den Abstand desto herber herausstellt, theils die weil nicht historische, auch nicht reale Vorstellung von der Erlösung, welche nach ihrer Wahrheit

---

bieten. Seine Schrift heißt: „Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der Grundidee des Werkes: das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauß. Von J. Schaller. Leipzig 1838." Sie reiht sich würdig an die frühere Schrift desselben Verfassers: „Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems. Von Dr. Jul. Schaller. Leipzig 1837." Hier bewährt sich die lebendige Entwickelung der gegenwärtigen Philosophie zugleich als die Progression zu dem weiteren Inhalte der christlichen Religionsphilosophie. Auch hier wird der Irrthum der neuesten Kritik des Lebens Jesu in seiner Grundidee, welche der Philosophie angehört, spekulativ angegriffen, und mithin nicht sowohl negativ widerlegt, als positiv zu seiner Wahrheit entwickelt. Es könnte dieser erfreulichen Erscheinung in der philosophischen Literatur das Motto beigefügt werden, welches unter einem Bilde Hegel's steht: „Die wahrhafte Widerlegung muß „in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner „Stärke stellen: ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht „behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht", und eben so wenig den Gegner, welcher uns eben so stehen läßt, als wir ihn vor uns stehen lassen. In Schaller's Schrift ist auch der Unterschied des absoluten und des endlichen Geistes, und der weitere Unterschied des Urmenschen und des geschaffenen Menschen zur Sprache gebracht. Auch hier bewährt es sich, daß ein Philosoph, welcher wirklich die Immanenz Gottes in ihm selbst d. h. die Trinität spekulativ gefaßt hat, über die Immanenz Christi in dem Menschengeschlechte, — Intramundaneität, — die Transcendenz des Gottmenschen — Extramundaneität — nicht verlieren kann. Zur Verständigung des Titels obiger Schrift können wir nicht unbemerkt lassen, daß die historische Erscheinung Christi mit der Individualität und Persönlichkeit Christi überhaupt nicht zu verwechseln oder zu vermischen ist, denn die Individualität und Persönlichkeit kommt der zweiten Person in der Gottheit, und hiermit auch der Menschheit, vor ihrer Menschwerdung zu von Ewigkeit zu Ewigkeit: hingegen die historische Erscheinung kommt Christo, als dem Menschensohn, zu von der Zeit an bis zur Ewigkeit.

den Abfall nicht auf einmal, sondern stetig aufhebt, theils das Mißverständniß des Begriffs der Aufhebung, oder die Verwechslung der Einheit und Einerleiheit.

Aber eine Hauptsache ist noch besonders zu erwähnen, worauf alles ankommt, und woran es doch grade am meisten fehlt. Es kann nicht genug wiederholt, es muß von allen Seiten nach allen Seiten betrachtet werden, daß auch in der Philosophie zuletzt alles auf das Verständniß der Geschichte ankommt. Die Aufgabe der Philosophie unserer Zeit ist recht eigentlich die Philosophie der Geschichte, oder die begreifende Erkenntniß von den großen Thaten Gottes in der Menschenwelt, zu welcher auch die Natur, als der Leib der Menschheit, gehört. In diesem Verhältnisse kommt auch das Wunder zu seinem vollen Begriffe: die Geschichte ist recht eigentlich das Gebiet der Wunder oder der Einwirkungen des Geistes auf den Leib und Gottes auf die Welt: und die Philosophie, nämlich die spekulative, ist der Spiegel dieser Wunder: sie hat es nur mit Wundern zu thun, nämlich mit dem Geiste, mit dem Verhältniße des Geistes zum Geiste und zur Natur. Aus diesem Verhältnisse entspringen alle Wunder: aus der Unkenntniß dieses durch die Sünde theils gebrochnen, theils verdunkelten Verhältnisses entspringt aller Widerspruch gegen die Wunder. Je mehr dieser Widerspruch auch in unserer Zeit fortdauert, welche gleichwohl die Aufklärung der frühern Jahrzehnde als vergangen betrachtet, desto nöthiger wird die Wunder-Philosophie und Wunder-Geschichte. Jede That des Bewußtseyns ist ein Wunder, und die Geschichte besteht in Thaten, das Bewußtseyn ist selbst ein Wunder und die Geschichte ist das Bewußtseyn der Thaten, memoria rerum gestarum. Aus

dem Bewußtseyn, welches Anderes in sich aufnimmt, hat sich uns selbst das am meisten angefochtene Wunder der Auferstehung erklärt. Berge versetzen und Meeres-Stürme stillen ist nichts anderes als gehen und stille stehen, nur daß die Macht des Geistes im Menschen durch die Sünde mehr beschränkt worden ist — bis zur Vollendung der Erlösung. Der Entwickelungsgang der letztern ist der Prozeß der Geschichte, welche mit dem ersten Wunder, mit der Schöpfung anfängt. Und eben darum ist der Mensch, nämlich die Urmenschheit, und die geschaffene Menschheit, der Mittelpunkt der Geschichte, und zwar der Mensch im Verhältnisse zu Gott aufwärts und zur Natur abwärts —: „das eigentliche Studium des Menschen ist der Mensch." Dieß ist die Philosophie der Geschichte mit ihren Wundern, welche unserer Zeit Noth thut. *)

*) Wie die Philosophie als Apriorismus aus dem Gedanken — intellectus — die Wirklichkeit — sensus — entwickelt, so entwickelt sie, als Philosophie der Geschichte, aus dem Wirklichen — sensus — den Gedanken, — intellectus —. In jener Beziehung gilt der Satz: Universalia ante rem, oder: Nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu, denn der intellectus ist das eigentliche prius. Die Geschichte hingegen fängt mit der Erfahrung an, und in sofern gilt der Gegensatz: universalia post rem, oder: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu; es ist nur hinzuzufügen: nisi ipse intellectus. Diesen Weg geht zuerst auch die Logik, indem sie den ipse intellectus, den Begriff, zunächst nur zu ihrer Voraussetzung hat, aber vom reinen Seyn anfängt und erst zuletzt zum Begriffe oder zum intellectus kommt, in welchem sie zugleich die Wahrheit der vorausgegangenen Stufen findet. — In Gott ist Denken und Seyn, mithin auch intellectus und sensus Eins: der Mensch beginnt dagegen mit dem Seyn, nur daß diesem Seyn das Denken schon implicirt ist, von dem absoluten Geiste, der dem mit dem Seyn anfangenden Denken vorausgeht. Wenn der Intellectus der Geschichte — und der Logik nicht vorausginge, so könnte er auch nicht aus ihnen heraus entwickelt werden. Das Erste ist, daß das

Hiermit kommt auch die Stellung der Natur in der Geschichte und Philosophie, in der Offenbarung und Religion zur näheren Erörterung.

Der Geist ist die Wahrheit der Natur, die Natur ist der Leib des Geistes. Dieser kurze Satz ist es, auf dessen Entwickelung es ankommt, um die Natur in ihrer rechten Stellung zu fassen, wornach sie aufhört eine besondere Schöpfung neben dem endlichen Geiste zu seyn: sie ist nur durch den Fall abgesondert geworden, aber durch die Erlösung auch wieder objectiv und potentiell in ihr rechtes Verhältniß restituirt. Dieses Verhältniß besteht darin, daß die ganze große Natur der Herrschaft des Geistes anvertraut ist. „Himmel und Erde werden vergehen" in ihren jetzigen Verhältnissen, aber der Geist und das Wort des Geistes wird nicht vergehen, sondern die Seele und der Leib der Seele werden zur

---

Vernünftige wirklich ist: erst hieraus folgt, daß das Wirkliche vernünftig ist. So ist auch in der Geschichte das Universale ante rem, nämlich der persönlich reale Begriff der Menschheit in Christo, vollendet vor der geschichtlichen Entwickelung und Realisation des geschaffenen Menschengeschlechts. Dieses ist es, was sich in der Geschichte selbst erweiset, welche nothwendig auf dieser Voraussetzung beruht, die es eben deswegen nicht bleibt, weil sie sich hernach selbst rechtfertigt. In der schon erwähnten Schrift: „Der historische Christus und die Philosophie", sagt Schaller S. 71. vortrefflich: „Wie die Philosophie den Glauben und die religiöse Erfahrung zur Voraussetzung „hat und fortwährend zur Voraussetzung behält, so trägt sie auch im „Begriff ihrer selbst die Beziehung zur Geschichte in sich; sie begreift „die Geschichte als die von der Idee durchdrungene Wirklichkeit, als „die Darstellung und Erscheinung des Geistes, und hiermit ist unmittelbar die Anerkennung des historischen Gott-Menschen und „der durch ihn vollbrachten Versöhnung verbunden; ohne diese Anerkennung würde ihr Inhalt zur bloßen Gedankenwelt und die Wirklichkeit zum wesenlosen von der Idee verlassenen Scheine herabsinken."

Einheit des Geistes sich verklären, der Leib wird auferstehen, und es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn. Es thut Noth, daß diese Vorstellungen zur spekulativen Einsicht kommen. Wer fühlt nicht, daß ihm selbst, auch in seinem Verhältnisse zur Natur, etwas fehlt, nämlich die volle Herrschaft über den Leib, oder die unzertrennliche Einheit mit der Natur, und daß ihm ein fernerer Mangel droht, nämlich der Tod, welcher die Trennung von dem Leibe ist? Darum sehnen wir uns wohl nach einer völligeren Einheit und Einwohnung, welche unvergänglich bleibt, — 2. Kor. 5, 2. — aber wir möchten doch lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden — 2. Kor. 5, 4. — Wer fühlet nicht, daß auch der Natur etwas fehlt, was in allen Kategorien des Seyns und Wesens nicht zu finden ist? sie ringet und ringet, und kommt doch nicht innerhalb ihrer zu ihrem Begriffe, und nicht durch sich zu sich selbst, sondern durch den Geist, welcher ihr Selbst ist. Daher „das ängstliche Harren der Krea„tur, welche wartet auf die Offenbarung der Kinder Got„tes: sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit „ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unter„worfen hat, auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur frei „werden wird von dem Dienste des vorgänglichen Wesens „zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes." Daher kommt es, „daß alle Kreatur sich sehnet mit uns und äng„stet sich noch immerdar: nicht allein aber sie, sondern auch „wir, die wir haben des Geistes Erstlinge," — aber nur die Erstlinge, — „sehnen uns auch bei uns selbst — αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς — nach „der Kindschaft, und warten auf unsers Leibes Erlösung." Röm. 8, 19—24. Denn wie wir warten auf die Erlösung unserer Seele von dem Leibe dieses Todes durch

Christum, Röm. 7, 24. 25., so warten wir dann auch auf die Erlösung unseres Leibes von seinem Tode zum Leben in der Seele durch Christum. Hier ist der Philosophie ein reiches Thema bereitet. Wir müssen uns auch sogleich sagen, wenn wir auf die Kategorien zurücksehen, und der Methode nachgehen, daß demnach der Natur-Philosophie nicht die Stelle neben, sondern nur in und unter der Geistes-Philosophie gebührt. Diese Architektonik ist wichtig und einflußreich, selbst im ersten Unterrichte, welcher einen nachhaltigen Eindruck zurückläßt. Der Natur kommt auch nur insofern, aber auch eben deswegen, eine Geschichte zu, weil die Natur nicht ohne den Geist ist. Es ist ein Großes gewonnen zur Einsicht in das Verhältniß der Natur, es ist zugleich der ganze Streit des Realismus und Nonimalismus bewältigt, welcher nun erst zu einem lehr- und inhaltreichen Wortstreite wird, — wenn wir die Stellung der Kategorie der Wirklichkeit oder Realität zu ihrer Sphäre und zum Begriffe oder zur Selbstständigkeit wirklich begreifen. Die Kategorie der Wirklichkeit gehört noch dem Wesen, hiermit dem noch abstrakten Innern des Aeußern, des Seyns, der Natur an, aber sie ist noch nicht das wahre Innere, oder der Begriff, sondern der Uebergang zum Begriffe. Darum wird der Natur als ihr Höchstes Wirklichkeit oder Realität zugeschrieben, aber sie kommt auch nur darum dazu, weil sie zum Geiste gehört, in welchem sie erst zum Begriffe kommt, den sie in ihrer Abstraktion außer sich hat. Erst der Unterschied der Natur vom Geiste führt zur Ueberwindung der Abstraktion dieses Unterschieds. Je mehr die zeitliche Realität der Natur im Bewußtseyn, welches ihre Wahrheit ist, zu die-

ser ihrer ewigen Wahrheit und Klarheit erhoben wird, desto gründlicher wird auch den Extremen der Zeitrichtung, dem Schlamme des Materialismus und der nebulistischen Verdünnung in einen sogenannten Spiritualismus, begegnet werden: aber es wird damit zugleich auch der Einfluß der Sünde zur bessern Erkenntniß kommen, denn durch die Sünde ist die Natur so abstrakt geworden, daß ihr integraler Zusammenhang mit den Menschen zurücktritt, und der Einfluß des Geistes auf die Natur, wo er von der einmal gewohnten Ordnung und Konvenienz abweicht, nicht allein als ein Wunder, sondern als ein unglaubliches, weil wider- und übernatürliches Wunder erscheint. Eben darum ist, wie gesagt, der Glaube an die Auferstehung nicht Jedermanns Ding; denn wer traut dem Geiste eine solche Anziehungs- und Verklärungs-Kraft zu? — —

Cartesius bekennet: Mens notior corpore. Schelling sagt: „das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst, ist die Materie." Die Natur ist lichtlos und stumm; es fehlt ihr nicht die Stimme, aber das Wort: nicht das äußere Licht, aber das durchdringende Licht oder die Verklärung, nicht das Wesen, aber der Begriff. Am unverständlichsten ist und bleibt der Stein in seiner Härte. Es ist an der Philosophie, dieses undurchdrungene Dunkel einerseits anzuerkennen, andererseits auch die Ursache zu suchen. Die allgemeine Ursache ist in dem Begriffe des endlichen Geistes enthalten, welcher die Natur, als seinen Leib, selbst zu durchdringen und sich anzueignen bestimmt ist. Die Ursache dagegen, warum dieses Dunkel in eine abstrakte Trennung von dem Geiste umgeschlagen ist, liegt in der Sünde, deren Ueberwindung die Herstellung der

Schöpfung ist. Mit jener Ursache ist auch die Stellung der Natur zur Menschheit, mit dieser die Bestimmung der Natur zur endlichen Verklärung gefunden. Es ist eben recht eigentlich die Nachtseite der Natur, an welcher der Mensch krank liegt: in der Ueberwindung der Natur besteht die Aufgabe des Menschen: die Erkenntniß ist das Organ dazu.

Erst hiermit vollendet sich auch der Begriff der Menschheit selbst. Es ist bereits anderwärts gezeigt worden, wie die Menschheit zu ihrer Einheit, zu ihrer Totalität, zu ihrer Persönlichkeit kommt. Die Menschheit hat ihren Ursprung in der Person des Urmenschen, ohne welche das Nachbild selbst nicht persönlich und die Mehrheit nicht Eins seyn könnte; und wie sie ihren Ursprung in Christo hat, so hat sie ihren zeitlichen Anfang in der Schöpfung, näher in dem ersten endlichen Menschen, welcher als endlicher seinem Begriffe nicht genügt und deshalb zur Mehrheit bestimmt ist, ihre Vollendung nach der Zeit in dem letzten Menschen, welcher die Vielheit abschließt und zur Totalität erhebt: und wie diese Menschheit in ihrem zeitlichen Anfang und Ende ihre in sich geschlossene Bestimmtheit erhält, so hat sie ihre Realität in der Natur, wie jeder Mensch seine Realität an seinem Leibe hat. Die Natur ist so die reale Gemeinschaft der Menschen, die substantiale Basis des Geschlechts, bestimmt zur persönlichen Aneignung.

So hat die Menschheit — und eben darum jedes einzelne Glied derselben — in Christo über ihr, in ihrem Anfange und Ende, in der Schöpfung und Erlösung und deren Vollendung in ihr, in der Natur unter ihr das zur Totalität und zum Zusammenhalte der Mehrheit

wesentliche Band der Einheit. Und wie Christus nicht allein über ihr ist, sondern auch übergreifend von Anfang an in sie eingehet, so soll auch die Natur nicht unter ihr bleiben, aber noch weniger über ihr seyn, sondern ihr adäquirt werden durch Christum.

Wir können jetzt in kurzen Worten Alles zusammenfassen, was in der spekulativen Religionsphilosophie immer lichter und dichter, immer heller und reicher zum Bewußtseyn kommen soll. Es sind nur diese Drei. Gott, der dreieinig ist in drei Personen: der Gott-Mensch, als die Einheit der Gottheit und Menschheit in ihm selbst: die Menschheit, als die werdende Einheit der Seele und des Leibes, des endlichen Geistes und der Natur durch Christum. Christus hat das Leben in ihm selbst, nicht bloß so wie jedes endliche Bewußtseyn, welches als Bewußtseyn auch in sich ist und als Leben des Bewußtseyns auch über sich greifet, sondern so wie der Vater, mithin nicht bloß in ihm selbst, sondern aus ihm selbst, weil aus dem Vater, der den Sohn gezeugt hat von Ewigkeit, und den Menschen erschaffen hat durch den Sohn in der Zeit. Christus ist so das persönliche Haupt der Menschen, welches die Mehrheit derselben nicht allein in sich, sondern auch mit Gott einigt, und die einzelnen Glieder und mit diesen den ganzen Leib der Menschheit, dessen Haupt Er Selbst ist, nach sich ziehet; und so ziehet auch wieder die Menschheit ihren Leib nach sich, und jeder Mensch seinen Theil daran: so verbürgt wieder das endliche Bewußtseyn, nachdem es in dem absoluten Bewußtseyn sich selbst gefunden hat, als das Insichseyn und Uebersichgreifen die Unsterblichkeit des endlichen Bewußtseyns, als die daraus folgende Anziehungskraft des Bewußtseyns gegen sein Aeußeres die

zu-

zukünftige Auferstehung des Leibes und die endliche Verklärung der Natur. Ohne diese Auferstehung und Verklärung bliebe Leib und Natur unverstanden und die Philosophie darüber wäre das Nichtwissen. In allen diesen Beziehungen sind noch viele verborgene Schätze zu heben, was das Amt der Philosophie ist, welche jedes weitere Nichtwissen als einen neuen Anfang des Wissens zu fassen weiß.

Das Gesagte kann wenigstens genügen, um zu erweisen, daß die Philosophie, wenn sie im Kleinsten sich treu erweiset, nicht fertig wird. Sie hat grade in unseren Zeiten viel zu thun im Dienste derer, die sie verfolgen. Mit dieser Aufgabe ist mithin der Philosophie grade in unserer Zeit ein weites, reiches Feld eröffnet, und eine ernste Arbeit angewiesen, um ihre Uebereinstimmung mit der wirklichen Offenbarung nicht allein zu versichern und im Allgemeinen zu erweisen, sondern auch nach allen konkreten Verhältnissen zu vermitteln. Auf diesem Wege hat sich ihre Stellung zu allen menschlichen Verhältnissen, zum Staate und zur Kirche zu bewähren: auf diesem Wege kann sie sich nicht allein nach Außen, als gegen Andere, sondern auch nach Innen gegen sich selbst rechtfertigen und Rechenschaft geben: auf diesem Wege wird sie mehr und mehr die gegebene Wahrheit aus dieser selbst vermitteln, und dadurch auch denjenigen, die in Ermangelung dieser Vermittelung von der Wahrheit entfernt und einer zur Erkenntniß unfähigen Vernunft verfallen sind, den Weg der Vermittelung, welchen sie verloren hatten, wieder eröffnen.

Es ist namentlich die Aufgabe und die Bestimmung, weil der Begriff der spekulativen Philosophie, in allen Beziehungen auch denjenigen Rationalismus, der aus ihr selbst hervorgegangen ist, nicht allein negativ, sondern po-

sitiv zu bewältigen. Sie steht nach ihrer Objectivität zu diesem subjektiven Rationalismus in demselben Verhältnisse, wie die orthodoxe Theologie zu dem aus ihr hervorgegangenen subjektiven Rationalismus. Der Rationalismus ist durch seine Berufung auf weitere subjektive Vermittelung hier und dort das Ferment weiterer Entwickelung und Vergewisserung. Ungerecht ist es aber eben deswegen, wenn der Philosophie selbst diese Umschlagung in Rationalismus angerechnet wird, es ist so ungerecht, als es seyn würde, wenn der christlichen Theologie ihr Schicksal angerechnet würde, daß der Rationalismus in sie eingedrungen ist. Es ist hier und dort die objektive, allgemeine Wahrheit, welcher, als der allgemeinen, das Subjekt, als das Einzelne, sich widersetzt; es ist mithin nicht die Schuld, sondern die Unschuld der objektiven Wahrheit, wenn ihr das Subject widerspricht oder sie wenigstens verdünnt und sich zugänglich macht, um ihrer Herr zu werden. Die Schuld der rechten Seite kann daher hier und dort nur darin bestehen, daß dort die Theologie, hier die Philosophie nicht selbst stetig fortgegangen ist: indem sie's thut, und aller Stockung zuvorkommt, wird das Bedürfniß des Subjekts befriedigt, und dieses ist das Bedürfniß, welches dem Rationalismus nach seiner Wahrheit zum Grunde liegt, aber in ihm selbst nicht zu seiner Wahrheit kommen kann.

Je treuer die Philosophie nach ihrem Begriffe und nach der ihr immanenten Methode der objektiven Wahrheit nachgeht, um die Wahrheit zur Erkenntniß zu vermitteln, desto gründlicher wird sie auch den Vorurtheilen begegnen, welche ihr nicht allein von ihren Gegnern angedichtet, sondern auch von vielen ihrer Zunftgenossen,

welche Platon kleine und kahlköpfige Schmiedegesellen nennt, genährt werden. Aber sie darf es auch eben deswegen nicht unterlassen, aus der Schule heraus in das Leben zu gehen; und wie die Theologie von dem Katheder zur Kanzel, zum Beichtstuhle, zum Krankenbette, zur Hochzeit, zur Taufe, zum seelsorglichen Besuche geht, so darf auch die Philosophie nicht unterlassen, aus der gemessenen Reihe ihrer Paragraphen herauszutreten, und überall anzuknüpfen, wo ihr drein gesprochen wird, überall den Gruß zu erwiedern, wo er ihr geboten wird. Zur Philosophie gehört wesentlich auch die Form des Gesprächs und der Konversation, es sey mündlich oder schriftlich, brieflich oder schriftstellerisch. Wenn auch in unserer Zeit der Dialog nicht mehr so genügt, wie zu Platon's Zeiten, so ist er doch darum nicht entbehrlich geworden: vielmehr wird sich erst an ihm das konkrete Leben der Philosophie entwickeln, die Methode der Dialektik bewähren, und die steife Regel der Schule erweichen. Auf diesem Wege wird sich die Philosophie selbst fördern, sie wird aber auch denen zu Statten kommen, die ihr ferner stehen, und, wie sie sich auch opponiren, doch nichts so sehr bedürfen, als Philosophie. Es ist nur ein hölzernes Vorurtheil, ein pedantisches Supercilium der Schule, aber zugleich auch eine faule Bequemlichkeit, wenn gegen diese Popularität und Gefügigkeit der Philosophie geeifert wird. Auch die Philosophie muß ihre Kanzel, ihre Predigt, ihre Konversation pflegen. Die Kanzel ist nicht niedriger als das Katheder; und die Predigt nicht geringer als die Lehre; das Gespräch ist oft schwieriger, als das Kompendium. Erst auf diesem Wege würde sich mehr und mehr der unerschöpfliche Reichthum der objektiven Wahrheit entwickeln,

beleben, vermitteln und verständigen. Und dieses ist eben das Bedürfniß unserer Zeit, welche nach ihrer zu Tage liegenden Nacht-Seite vielfältig geschmäht, aber nach der ihr zum Grunde liegenden Licht-Seite unerkannt bleibt; wie sie sich selbst nicht kennt, so verstehen sie auch ihre Widersacher nicht, obgleich alle eigentlich der Schuh mehr oder weniger auch drückt.

Es ist noch neuerlich gesagt worden, und zwar von christlicher und geistreicher Seite her: „Das Christenthum bedarf keiner neuen Auffassung, keiner Philosophie." Die h. Schrift predigt hingegen von täglicher Erneuerung, von täglichem Wachsthum der Erkenntniß und von fortgehender Forschung. Denn „die Erkenntniß bleibet, das sie ist, und verneuet doch Alles" — Weish. 7, 27. — und ein wirklicher Theolog, „ein Schriftgelehrter, der zum Himmelreiche gelehrt ist, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorträgt" — Matth. 13, 52. — Der Herr predigt: Bittet, so wird euch gegeben: suchet, so werdet ihr finden: klopfet an, so wird euch aufgethan! Augustinus deutete das Bitten auf den betenden Glauben, das Anklopfen auf die gesammte Geistesthätigkeit des Glaubens, und das Suchen — auf die Dialektik, auf die philosophische Thätigkeit des Glaubens. Dieses ist in der That nichts anderes, als das zweigliederige Gebot: Ora et labora, oder die dreigliederige Regel: oratio, vexatio, meditatio. Hiermit ist auch das Verhältniß der Philosophie, welche immer von neuem sucht und findet, lernt und lehrt, zur Kirche, die zunächst der Gemeinschaft des Glaubens und Gebetes gewidmet ist, und dem Staate, welcher zum gemeinschaftlichen Zusammenhalte aller Thätigkeit bestimmt

ist, auf das kürzeste und treffendste bezeichnet, nicht allein der Unterschied der Funktionen, welcher zunächst heraustritt, sondern auch der unzertrennliche Zusammenhang zur gegenseitigen Ergänzung; denn es ergiebt sich bei weiterem Nachdenken dieses Beides von selbst: nämlich erstens, daß von den drei Momenten keins ohne das andere ist, — der Kirche ist mit dem Glauben auch das Bekenntniß, mit dem Bekenntniße auch die Lehre vertraut, — und zweitens, daß jedes Moment auch wieder seine besondere Pflege erheischt, — so ist auch der Philosophie ihre Laufbahn angewiesen: es gebührt ihr ein freier Platz im Staate, — wenn ihr auch in der Kirche der Eingang nur so weit verstattet werden kann, als sie sich bereits bewährt hat. Darum ist auch von jeher der Kirche von der Philosophie so viel zugeflossen, als sich in jeder Periode abgeklärt hat.

Alle Blätter der Geschichte zeugen von dem Einfluße der Philosophie auf den Staat und auf die Kirchenlehre. Je wichtiger jene noch heute für das Christenthum ist, desto betrübender sind die Vorurtheile gegen sie, welche sie zum Theil durch ihre Zöglinge sich selbst zugezogen hat. Diese Vorurtheile, welche zum größeren Theile auf Mißverständnissen beruhen und die Philosophie da angreifen, wo sie nicht ist, sind in unserer Zeit um so schädlicher, als sie der Philosophie auch bei den wohlgesinntesten Zeitgenossen den Eingang erschweren. Der besorgliche Schade ist um so bedenklicher, als nach allen Zeichen am Himmel und auf der Erde für unsere nach Vermittelung verlangende Zeit keine retrograde Reaktion, keine Hemmung oder Stauung den Lauf der Entwickelung hindern, wohl aber die Gefahr der Bewegung vermehren kann. Wo so, wie jetzt, das Bedürfniß der Verständigung erwacht ist, da dauert

die Krisis der Krankheit so lange, bis sie in ihrer eigenen Sphäre aus den gesunden Theilen des Organismus Heilung findet. Das Heilmittel gegen die kranke Vernunft ist in der gesunden, die Arzenei gegen die Leichtfertigkeit des rationalistischen Unglaubens ist allein in der schweren, ernsten, strengen Philosophie zu finden, welche gleich dem Glauben die göttliche Offenbarung zu ihrer Grundlage und zu ihrem Inhalte hat, den sie aus ihm selbst entwickelt.

Wenn dem so ist, so wäre zu wünschen, daß dieses große Werkzeug als eine Wohlthat für Mit- und Nachwelt mehr und mehr erkannt und gepflegt würde. Es sind ihrer Viele, welche die Philosophie im Interesse der christlichen Wahrheit verfolgen zu müssen glauben: aber sie verfolgen damit, was sie begünstigen, sie fliehen, was sie suchen, — nämlich vermittelte Rückkehr zum Glauben.

Die Aufgabe der Philosophie ist groß: sie ist nie größer gewesen, als in der Gährung und Bewegung unserer Zeit: sie dringt in alle Arme und Zweige der Geistesthätigkeit ein: sie ist ein Werkzeug Gottes, das der Mensch nicht gemacht hat: sie bietet ihre Dienste an, und die Geschichte beweiset, daß diese Dienste unter vielen Anfechtungen und nach langem Widerstande endlich doch demselben Gemeinwesen, das sie Anfangs verkannt und verschmäht hatte, zu Gute gekommen sind. Wo der Vermittlung und stetigen Entwickelung gewehrt wird, da schlägt die Stockung in heillose Verwüstung um: wo hingegen dem Triebe und Berufe des menschlichen Geistes nach fortgehender Verständigung und Befriedigung durch die Philosophie der normale Weg geöffnet und angebahnt wird, da ist auch die Gefahr beschworen und der Bestand der uralten Wahrheit in jeder Erneuerung verbürgt.

Um aber einerseits die Apprehension vor der Philosophie und vor den Philosophen gründlich zu überwinden, andererseits die Vorsicht vor möglichen Gefahren nicht zu verleugnen, hat schon Sokrates vier hundert Jahre vor der christlichen Zeitrechnung in den platonischen Gesprächen über die Staatsverfassung einen Vorschlag gemacht, mit dem wir schließen, wie wohl wir damit die schon angedeutete und bevorwortete Verschiedenheit der Anwendung auf Kirche und Staat nicht abschneiden, sondern vielmehr als den Gegensatz der alten Welt des Staats gegen die moderne Zeit des Staats- und Kirchenthums zur besondern Berücksichtigung empfehlen.

Der Vorschlag des Sokrates ist, vor allen Dingen die Philosophie etwas näher kennen zu lernen, — und diese Forderung ist nicht unbillg, da es eben auf Beurtheilung derselben ankommt. Es ist ohnehin nicht zu vergessen, daß der Staat diese unbekannte Person in seinem Gebiete hat, und wer wollte nicht seine Hausgenossen kennen lernen, ehe er darüber beschließt? Und die Kirche hat, wo nicht die gegenwärtige Philosophie und ihre nächsten allerdings theils unfruchtbaren theils gefährlichen Vorstufen, doch die Früchte aller früheren Aeste und Triebe derselben in sich aufgenommen, und arbeitet durch die Theologie selbst darin fort.

Aber der Vorschlag des Sokrates kann bei dieser Aufforderung, näher hinzuzutreten, jedoch die mitgebrachten Schuhe nebst Leisten zurück zu lassen, nicht stehen bleiben. Unter der Firma der Philosophie treten die wunderlichsten und widersprechendsten Denkweisen äußerster Subjektivität und Willkühr auf. Darum kommt es eben darauf an, den wirklichen Begriff der spekulativen Philosophie, nämlich den

Gegenstand und den Zweck, die Form und die Richtung, den Verstand und das Herz derselben im Allgemeinen zu ergründen, daneben aber auch das Gemeinwesen in Kirche und Staat vor Augen zu behalten, um, so ausgerüstet, die Jünger der Philosophie, welche dem Gemeinwesen ihre Dienste anbieten, zu prüfen, ob sie auch dem Begriffe der Philosophie entsprechen, und für die gemeinschaftlichen Interessen von dem gewünschten Einfluße seyn werden. Aber Sokrates giebt noch nähere Hülfsmittel an die Hand. Das Kriterium jener Staats-Prüfung, welche sich von einem ordinären Kandidaten-Examen wesentlich unterscheidet, findet der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete in dem obersten, also wohl zu merken nicht in dem untersten Prinzipe der Philosophie, — welches letztere das Seyn ist und bleibt; — das oberste Prinzip findet er in der höchsten Erkenntniß, — μέγιστον μάθημα, — die höchste Erkenntniß in der Erkenntniß des absoluten Guten, in der Theologie, welche er zur nicht geringen Verwunderung der Anwesenden auch der Jurisprudenz und Politik voranstellt, weil diese erst aus der Theologie ihre Begründung und Ableitung empfängt. Bei dieser Prüfung kommt es aber nach Sokrates nicht darauf an, daß die Leute von Gott und von göttlichen Dingen reden, denn das thun eben Alle; sondern die Hauptsache ist, daß sie Gott, als die Uridee des Seyns und Erkennens, als den absoluten Geist, welcher das Seyn und Erkennen in Einem ist, und alles Seyn und Erkennen verleihet, als den Urwillen, der das Gesetz, und hiermit das Gute ist, als die Erkenntniß und die Wahrheit selbst, oder vielmehr als beides zumal in Einem erkennen und verehren. Es ist Niemand gut, als Gott, so lehrt

schon Sokrates: denn was von Gott kommt, ist nicht Gott selbst, folglich auch nicht gut, sondern nur gutartig, wenn es der göttlichen Idee treu bleibt, deren Abbild es ist. So ist auch das Auge und das Licht, wodurch das Sehen subjektiv und objektiv vermittelt wird, nicht die Sonne selbst, sondern nur sonnenhaft, weil Gesicht und Licht aus der Sonne kommt.

So weit ist schon Platon in der Gotteserkenntniß gekommen, und daran soll auch nach seinem Rathe die Weisheit des Philosophen geprüft werden, ob sie wirklich a priori, nämlich von Oben kommt, oder von Unten. Jacob. 3, 15—18.

Diese Gotteserkenntniß hat sich im Christenthum zu ihrer Wahrheit verklärt. Ihre Wahrheit ist die Trinität Gottes, welche die Bedingung der göttlichen Persönlichkeit, so wie die Persönlichkeit die Bedingung der Möglichkeit und des Anfangs der bedingten Welt oder der Schöpfung ist. Eben so ist die Gott-Menschheit die Bedingung aller menschlichen Wahrheit und Erkenntniß: denn das ist das ewige Leben, daß die Menschen Gott, der allein wahrer Gott ist, und den, den er gesandt hat, Jesum Christum, erkennen.

Und hiermit erhält auch jene Sokratisch-Platonische Prüfung im Christenthume, welchem die Welt gehört, ihre nähere Bestimmung. Wo Platon stehen geblieben war, da konnte der Apostel fortfahren, wenn er schreibt: „Ihr „Lieben, glaubet nicht einem jeglichen Geiste, sondern „prüfet die Geister, ob sie von Gott sind: denn es sind „viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt. Dar„an sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeglicher „Geist, der da bekennet, daß Jesus Chistus ist in das

„Fleisch gekommen, der ist von Gott; und ein jeglicher „Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist **in** „das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott." 1. Joh. 4, 1. flg. Es ist wohl ehrlich und ehrenwerth, wenn ein Mensch, der nicht an Christum glaubt, seinen Unglauben nicht versteckt; aber der Mensch selbst wird dadurch nicht ehrlich, daß er sich freimüthig zur Unwahrheit bekennet. 1. Joh. 2, 22. Denn Jesus Christus ist wahrhaftig gekommen, nicht **aus** dem Fleische, nicht **aus** dem Menschengeschlechte, sondern **in** das Menschengeschlecht.

Berlin, gedruckt bei Johann Friedrich Starcke.

Bayerische Staatsbibliothek München

Von dem Verfasser dieses Werkes sind in derselben Verlagshandlung erschienen:

Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien. gr. 8. 1837. 2 Thlr.

Die siebenfältige Osterfrage. Zum Ostermorgen 1836. gr. 8. 1836. geh. 5/12 Thlr.

Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. Eine Ostergabe. gr. 8. 1835. geh. 1½ Thlr.

Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. gr. 8. 1832. geh. ¾ Thlr.

Ferner sind ebendaselbst erschienen:

G. W. F. Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Zehnte Lieferung, enthaltend: Band X. 3. Abtheilung. Vorlesungen über die Aesthetik; herausg. v. Hotho. 37. Bogen. Subscript.-Preis (bei Abnahme sämmtl. Bände) 2⅓ Thlr. Subscript.-Preis (bei Abnahme einzel. Abthl.) 3. Thlr. Diese vollständige Ausgabe ist nun bis auf die „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (Bd. 6. und 7.)" erschienen, und kosten die fertigen 17 Bände (I—V. VIII. IX. X 1—3. XI —XVII) auf Einmal abgenommen im Subscriptions-Preise: Ausgabe auf Druckpapier 33⅓ Thlr. Ausgabe auf Velinpapier 44 5/12 Thlr. Zum ersten Bande gehört: Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen: von K. L. Michelet. ⅙ Thlr. Von Hegel's Werken sind einzeln zu haben: Philosophische Abhandlungen. 3 Thlr. — Phänomenologie des Geistes. 4 Thlr. — Wissenschaft der Logik. 3 Bde. 5½ Thlr. — Philosophie der Geschichte. 2⅔ Thlr. — Aesthetik. 3 Bde. 9 Thlr. — Philosophie der Religion. 2 Bde. 5⅔ Thlr. — Geschichte der Philosophie. 3 Bde. 10⅔ Thlr. — Vermischte Schriften. 2 Bde. 6⅔ Thlr.

Dr. Carl Daub's philosophische und theologische Vorlesungen. Herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Erster Band: Vorlesungen über die philosophische Anthropologie. gr. 8. 34½ Bogen. Subscriptions-Preis bei Abnahme des Ganzen, der Bogen à 1½ gGr. 2⅙ Thlr. Ladenpreis der Bogen à 2 gGr. 2⅞ Thlr.

Durch eine besondere öffentliche Erklärung ist bereits das Publikum von dem Unternehmen, Daub's Vorlesungen an's Licht zu stellen, in Kenntniß gesetzt worden. Den vormaligen Zuhörern Daub's ist es nicht erst zu sagen, was und wieviel von einer Bekanntmachung seiner Vorlesungen zu erwarten sey; sie wissen es, welch' eine Menge neuer und tiefer Aufschlüsse, welch' eine großartige, systematische Erkenntniß und welch' eine edle, lichtvolle und einfache Dar-

stellung darin zu finden sey. Aber auch Diejenigen, welche den Vorzug dessen, was er gesprochen, vor demjenigen, was er geschrieben hat, in Ansehung der Darstellung des einen und andern noch nicht zu bemerken Gelegenheit hatten, werden sich schon durch den oben angezeigten ersten Band überzeugen, welch' einen großen Fortschritt und Gewinn die Wissenschaft durch die anhaltenden, vieljährigen Bemühungen dieses Mannes gemacht habe. —

Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie von **Dr. Johann Eduard Erdmann**, außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle. gr. 8. Preis 1½ Thlr.

Der Verf. zeichnet sich, sagt die liter. Zeit. d. J. 1837. Nr. 41., in diesen Vorlesungen durch die streng dialektisch-spekulative Methode aus, indem er keinen Schritt vorwärts thut, ohne daß der Gegenstand selbst seine Nothwendigkeit rechtfertigt; durch die Frische und Lebendigkeit seiner Darstellung; durch die Art in passenden Beispielen und Bildern die Bedeutung der in der Philosophie eingebürgerten, an sich aber nicht gleich verständlichen, Kunstwörter anschaulich zu machen, so wie durch die humane Rücksicht, welche er gegen die Chorageten der verschiedenen theologischen Richtungen nimmt, was freilich in wissenschaftlichen Werken nie anders seyn sollte. Daher sind diese Vorlesungen Studirenden und auch sogenannten Ausstudirten unbedingt zu empfehlen; sie sind nicht nur eine gute Vorschule und Anleitung zur Hegel'schen Philosophie, sondern enthalten auch des Positiven noch genug, um in dieser Beziehung das Lesen derselben zu belohnen, obgleich aller unnöthiger Ballast, den man in den gewöhnlichen Einleitungen in die Dogmatik vorfindet, mit Recht über Bord geworfen ist. Vielleicht erregt die Mittheilung der Ueberschriften der einzelnen Abschnitte mehr als unsere Empfehlung das Interesse für dieses Werkchen, sie gestalten sich wie folgt:

Vorbemerkungen. Der unbefangene Glaube. I. Theil. Glauben. Religion im subjektiven und objektiven Sinne. 1. Abschnitt. Reflektirter Glaube. a) Glaube und Geglaubtes. b) Dogmatismus. c) Dogmatischer Aberglaube. 2. Abschnitt. Zweifel. a) Der religiöse Zweifel. b) Der Nihilismus und die religiöse Ironie. c) Der Unglaube. 3. Abschnitt. Mystik. a) Die Mystik. b) Der mystische Separatismus. II. Theil. Wissen. 1. Abschnitt. Wissen durch Erfahrung, empirisches Wissen. a) Theologie des praktischen Christenthums. b) Durch Beobachtung. Der Wunderbeweis. c) Durch Zeugniß. Theologie der Historie. 2. Abschnitt. Kritisches Wissen. a) Die natürliche Theologie und Naturalismus. b) Die Theologie des gesunden Menschenverstandes. c) Die transcendentale Kritik. System des Nichtwissens. Supranaturalismus und Rationalismus. 3. Abschnitt. Speculatives Wissen. 1) Der praktische Idealismus. Der Atheismus. 2) Die Anschauung des Absoluten. Die Theologie des schlechtsinnigen Abhängigkeitsgefühls. Der Pantheismus. 3) Das Begreifen der Wahrheit. Die speculative Theologie. Die spekulative Dogmatik und Religionsphilosophie.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Univ. Buchbinderei
GEORG KONRAD
MÜNCHEN 13
Schellingstr. 10 · Tel. 2576

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Göschel, Carl Friedrich,

Beiträge zur Geschichte spekulativer Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie

Berlin 1838

Ph.sp. 320 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043318-7